WIRKLICHKEIT ALS AUFGABE

Die doxischen Konstitutiva der theoretischen Konzeption
des faktischen Gegenstandes
in J.G.Fichtes
"Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794/95

Erich Fuchs

1972

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546014_0072

WIRKLICHKEIT ALS AUFGABE

Die doxischen Konstitutiva der theoretischen Konzeption
des faktischen Gegenstandes
in J.G.Fichtes
"Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794/95

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Erich Fuchs
aus
Putzleinsdorf

Fotodruck W. & I.M. Salzer, München 2, Schleißheimerstr. 20

1973

Referent: Prof.Dr.Dr.Reinhard Lauth

Korreferent: Prof.Dr.Stephan Otto

Tag der mündlichen Prüfung: 20.12.1972

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Meinen lieben Eltern in Dankbarkeit

INHALT

ERSTER TEIL

I. Einleitung
1. Ortsbestimmung innerhalb des Systems der Philosophie 1
2. Erklärung der durch das Thema gestellten Aufgabe 3
II. Die Setzung als wesentliches Prinzip des Lebens 4
III. Die Sicherung des Setzungsinhalts durch Evidenz 6

ZWEITER TEIL

Der Gedankengang von §§ 1-4 der "Grundlage"

I. Die Tathandlung (reine Tätigkeit) 11
II. Das Urfaktum des Nicht-Ichs 19
III. Fichtes neuer "Satz des Bewußtseins" 20
IV. Der theoretische Teil der "Grundlage" 25
1. Theoretischer und praktischer Grundsatz 25
2. Wechselbestimmung 26
3. Kausalität 27
4. Substantialität 28
5. Vereinigung von Substantialität und Kausalität 29

DRITTER TEIL

Der "praktische Teil" der "Grundlage": die doxischen Konstitutiva des Gegenstandes (§§ 5-11)

I. Die doxisch-formalen Konstitutiva
Überleitung 33
1) Widerstreit zwischen absolutem und intelligentem Ich als Ausgangspunkt der Reflexion 35
2) Die Tathandlung als absolute Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes 36
3) Die beziehende Tätigkeit - Einbildungskraft in doxischer Funktion
a) Das DASS der Beziehung 49
b) Das WIE der Beziehung. Die Einbildungskraft 54
4) Tathandlung als Streben 57
5) Das Objekt ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. 59
6) Nähere Erörterung des Strebens 68

7) Reflexivität
a) als Wesen des endlichen Ichs 75
b) als Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung 78
8) Objektsetzung als notwendiges Moment des Selbstbewußtseins 80
9) Praktische und theoretische Vernunft
a) "Vereinigungspunkt" 81
b) Primat der praktischen Vernunft 83
c) Methodisches Problem der Einheit 88
10) Der kritische Idealismus der Wissenschaftslehre 92
11) Kurze Zusammenfassung 95

II. Die inhaltlichen Momente des Gegenstandes

1) Das Gefühl 97
2) Zwangs- und Kraftgefühl 100
3) Setzung des Gefühls (Fühlendes als Ich, Gefühltes als Objekt) 102
4) Setzung mehrerer Gefühle
a) Problemstellung 104
b) Sehnen 105
c) Sehnen und Zwangsgefühl 106
d) Stoff und bestimmung des Stoffes 109
e) Selbständigkeit des Stoffes 112
f) Die Selbständigkeit des Stoffes wird aus dem Ich übertragen 118
g) Gefühl eines bestimmten, einfachen 119
h) Mehrere bestimmte einfache Gefühle 121
5) Zusammenfassung und Überleitung 124
6) Der Trieb nach Wechselbestimmung ist ein Trieb nach Harmonie 125

VIERTER TEIL

Versuch einer theoretischen und doxischen Deduktion der Vorstellung

Aufgabenstellung 132
1) Gefühl - Trieb nach dem (angenehmen) Gefühl 135
2) Anschauung - Verstand - Einbildungskraft. Trieb nach Stoff, Selbständigkeit des Stoffs und Wechselbestimmung 139
3) Urteilskraft. Trieb nach Bewegung, Naturzweck u.Naturprodukt 149
4) Vernunft. Trieb nach Harmonie (im Guten) 155

Literatur 157

ERSTER TEIL

I. Einleitung

1. Ortsbestimmung innerhalb des Systems der Philosophie

Auf die vorliegende Arbeit muß wie auf jede Äußerung, die philosophische Relevanz beansprucht, die grundsätzliche Bestimmung der Philosophie anwendbar sein, die sich folgendermaßen definieren läßt: "Philosophie ist eine freie geistige Tätigkeit, in der vollkommene Erkenntnis der Prinzipien des Ganzen der Wirklichkeit erstrebt und in der diese Erkenntnis gewonnen und vollzogen wird."[1] Oder nach der Definition Fichtes "ist die Philosophie eine Wißenschaft der Prinzipien der Vernunfterkenntnis der Dinge durch Begriffe".[2]

Da es nicht Aufgabe einer Dissertation ist, die gesamte Philosophie zu leisten, d.h. alle Prinzipien der Wirklichkeit vollkommen zu erkennen und darzustellen, muß sie sich innerhalb dieses Aufgabenbereiches einschränken. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich einerseits - in systematischer Hinsicht - auf ein Problemgebiet der Ontologie. Die Ontologie ist die Lehre vom Sein; oder mit anderen Worten: sie ist eine Teildisziplin des Gesamtsystems der Philosophie. Eine Teildisziplin ist die vollständige Entfaltung der in einem Teilprinzip beschlossenen apriorischen Gesetzlichkeiten. Daß es Teilprinzipien innerhalb des Einen Grundprinzips gibt und daß sie notwendigerweise aus dem Einen allumfassenden und unhintergehbaren Prinzip alles erkennenden und tätigen Lebens, das wir im Folgenden aufzuzeigen haben, hervorgehen, kann an dieser Stelle nur behauptend eingeführt werden. Ihre stringente Deduktion ist Aufgabe der höherliegenden Wissenschaftslehre.

---

1) Reinhard Lauth: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1966, Seite 35

2) J.G.Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band II 1, Seite 325

Zum vollen Verständnis der Resultate, die innerhalb einer Teildisziplin der Philosophie gewonnen werden, ist es notwendig, ihren Zusammenhang mit dem Grundprinzip aufzuzeigen und sie auch als Teilerkenntnisse zu sehen. Diese müssen auf die anderen teildisziplinären Ergebnisse bezogen werden und bekommen ihre wahre Bedeutung erst im Zusammenhang des Gesamtsystems der Philosophie.

Diese Arbeit beschäftigt sich, was den systematischen Gegenstand betrifft, wie ihr Titel ankündigt, mit der Konzeption des faktischen Gegenstandes, des Seins. Also liegt das, was sie behandelt, innerhalb der Lehre vom Sein, der Ontologie, und nicht, um die anderen Glieder der grundlegenden Disjunktion des Bewußtseins aufzuzählen, in der Erkenntnistheorie, nicht in der Wertlehre (Doxologie) und auch nicht in der Theorie der Faktizität.

Nun ist hier darauf hinzuweisen, daß der Bedeutungsinhalt von "Ontologie" nach der Einsicht in die notwendige und unaufhebbare Transzendentalität alles philosophischen Erkennens, das als durchgeführtes den Namen der Transzendentalphilosophie trägt oder mit dem Fichteschen Begriff Wissenschaftslehre heißt, sich grundsätzlich und wesentlich von dem Bedeutungsinhalt unterscheidet, der ihr in allen nichttranszendentalen "Philosophien" gegeben wird.

Wesentliches Charakteristikum der unhintergehbaren transzendentalen Einsicht ist es, daß sie die Unabtrennlichkeit des Objekts von dem es setzenden geistigen Akt erkennt, während alle anderen nicht- oder scheintranszendentalen Positionen sie nicht in ihrer vollen und wahren Geltung vollziehen. "Die Philosophie ist notwendig Transzendentalphilosophie." [1] Die Transzendentalphilosophie erhebt sich zu der Einsicht und hält diese in allen ihren Einzelschritten durch, daß das gedachte, angeschaute, gewollte etc. d.h. das g e s e t z t e Objekt eben gesetztes Objekt, Objekt des geistigen Handelns und ohne diese Einheit mit dem Subjekt überhaupt nicht ist. Ein nichtgesetztes Objekt zu denken, ist unmöglich. Die Transzendentalphilosophie (also die einzig mögliche Philosophie) besteht im stringenten Entfalten dieser transzendentalen Einheit von Setzung und Setzungs-

---

1) R.Lauth, l.c., S.44

gegenstand, in der als eine besondere Art des Setzens auch dieses Entfalten selbst mit eingeschlossen ist.

Die transzendentale Ontologie kann also nur von einem nicht für sich bestehenden, im Bewußtsein gesetzten Objekt reden. Und sie hat im Entwerfen ihres Objektbegriffes diese wesentliche Verbindung mit dem setzenden Akt einzubeziehen.

Die vorliegende Arbeit entfaltet nicht die gesamte Disziplin der Ontologie, was bei weitem ihren Rahmen sprengen würde, sondern behandelt nur einen Teil daraus. Sie beschränkt sich nämlich - zum zweiten - auf die Darstellung der Konstitutiva des faktischen Gegenstandes, des faktischen Seins, also der Außenwelt, und läßt die Konstitution des rein doxischen Objekts, das ja auch ein Bewußtseinsgegenstand ist, außer acht.

Dabei schränkt sich diese Arbeit - zum dritten - auf die Darstellung der doxischen Konstitutiva im Gegensatz zu den bloß theoretischen ein. (Der Begriff "doxisch" wird im folgenden Abschnitt begründet werden.)

Andererseits wird dieser Teil der Ontologie nicht rein systematisch, in originaler selbständiger Argumentation dargestellt, sondern er wird in einer historischen, philosophiegeschichtlichen Darstellung untersucht, nämlich in dem Werk, in dessen drittem Teil die Ableitung der doxischen Konstitutiva des faktischen Gegenstandes das erste Mal überhaupt vollzogen worden ist: J.G.Fichtes "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", Leipzig, 1794/95.

2. Erklärung der durch das Thema gestellten Aufgabe

Im Folgenden soll - erstens - was im Titel schon behauptet ist - gezeigt werden, daß der faktische Gegenstand, der sich dem vorstellenden Subjekt einfachhin als gegeben, als seiend präsentiert, also die gesamte Außenwelt, vom Ich in bestimmten Akten aufgebaut und so erst konzipiert wird. Die auf den ersten Blick bloß gegebenen Gegenstände werden sich - zweitens - als nicht bloß faktisch gegeben, sondern als a u f g e g e b e n, als eine zu bewältigende Aufgabe erweisen. Das vorstellende Ich hat nicht bloß theoretische Akte zu leisten, sondern auch der Wille ist in ganz besonderer Weise am Aufbau der Außenwelt beteiligt. Bestimmte Willensakte werden sich nicht bloß als Akzidenzien erweisen, die bei der Vor-

stellung eines Gegenstandes zufällig auftreten, sondern als wesentliche und grundlegende Akte der Vernunft, ohne die keinerlei Objektsetzung möglich ist.

Diese den Aufbau des faktischen Objekts mitkonstituierenden Akte des Willens werden in dieser Arbeit "doxisch" genannt, und zwar deshalb, weil der in der philosophischen Literatur fast ausschließlich gebrauchte Ausdruck "praktisch" ganz offensichtlich zu kurz greift.

> "Die Ausdrücke 'theoretisch' und 'praktisch' sind inadäquat. Theoretisch ist in einem [...] Sinne jede Erkenntnis, denn jede ist ja doch Helligkeit der Wahrheit. Aber eine Erkenntnis ist im engeren Sinne 'bloß theoretisch', wenn sie nur ein Ist konzipiert, sei dieses ein faktisches oder ein gesetzliches. 'Praktische Erkenntnis' hinwiederum ist im strengen Wortverstande entweder Erkenntnis, die sich auf die Praxis, das Tun, bezieht, oder tätige Erkenntnis. Tätig im Sinne des Vollzugs nicht des Erkennens ist die Erkenntnis nie allein. Erkenntnis, die ein Tun vorstellt oder betrifft, ist nicht die ganze sog. 'praktische' Erkenntnis. Auch Wert- und Sinnsetzungen sind Erkenntnissetzungen. Für diese fehlt ein adäquater, eindeutiger Ausdruck. Das griechische Wort δοξα, insofern es 'Ruhm' bedeutet, bietet sich für die Ausfüllung dieser Leerstelle an."[1]

Die wesentliche Funktion der doxischen Akte im Aufbau der Außenwelt soll in einer Interpretation des dritten Teils der "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" (im folgenden als "Grundlage" zitiert) herausgearbeitet werden, der "Grundlage der Wissenschaft des Praktischen".[2] Da aber für das Verständnis dieses Abschnitts der "Grundlage", d.i. der §§ 5-11, die vorhergehenden Ausführungen Fichtes, §§ 1-4, von grundlegender Bedeutung sind, sollen nach einer allgemeinen Hinführung (II und III) die wichtigsten Positionen von §§ 1-4 (im Zweiten Teil) aufgewiesen werden.

II. Die Setzung als wesentliches Prinzip des Lebens

Am Beginn jeder Aussage, also auch einer philosophischen Abhandlung, steht zumindest implizite immer und notwendig die Aufforderung an den

---

[1] R.Lauth, Begriff, Begründung...l.c, S.54

[2] I 2, S.385 -SW I,246

Vernehmenden, den Hörer oder Leser, sich auf das Ausgeführte geistig einzulassen, seinen geistigen Blick von allem anderen abzuwenden und seine Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt zu konzentrieren. Nun gibt es ein Moment, das die philosophische Aussage prinzipiell von allem Zweifeln, Fragen und Meinen unterscheidet, und das ins Auge zu fassen der Leser einer philosophischen Arbeit im besonderen aufgefordert wird.

In beiden angeführten Definitionen (vgl.1) erscheint das Wort "Erkenntnis". Philosophische Aussage soll Erkenntnis, Wissen, unumstößliche Sicherheit, kurz: w a h r e Aussage sein. Deshalb müssen in der Philosophie alle Aussagen, von so untergeordneter Bedeutung sie sein mögen, falls sie nicht unmittelbar evident sind, an einen absolut sicheren Punkt angeknüpft werden, an "ein erstes Prinzip, welches sich in seiner Wahrheit schlechthin einsichtig begründet."[1)]

Mit der transzendentalen Erkenntnis (vgl.2f) sehen wir ein, daß jedes Ist, ganz gleich welcher Art, ein Ist des Bewußtseins, des geistigen Aktes ist. Dies gilt demnach auch für das bloß faktische Ist, den faktischen Gegenstand. Schon aus dieser transzendentalen Einsicht heraus ist klar, daß der Gegenstand nie für sich allein als Ding an sich besteht, sondern daß er nur als konzipierter, aufgebauter, erstellter, vorgestellter - oder um eine alle diese Bestimmungen abdeckende Bezeichnung zu verwenden -, als g e s e t z t e r Gegenstand existiert. Wenn also im folgenden von Objekt gesprochen wird, ist damit immer die Setzung des Objekts mitzudenken.

Dies genügt aber noch nicht. Wir wissen jetzt zwar: ein Objekt gibt es nur, wenn es eine Setzung des Objekts gibt. Die Möglichkeit des Objekts hängt demnach von der Möglichkeit des Setzens überhaupt ab. Unsere nächste Frage muß somit lauten: Gibt es ein Setzen?

Wenn wir darauf reflektieren, welcher Art die Antwort auf diese Frage sein könnte, sehen wir ein, daß die Antwort in der Frage schon impliziert ist. Denn die Frage ist ein Setzen, ein geistiger Akt, die Antwort könnte nicht anders als

---

1) R.Lauth, l.c., Seite 79

positiv ausfallen. Die Frage: gibt es ein Setzen? setzt wenigstens schon sich selbst und erweist sich damit als überflüssig, wenn mit ihr etwas anderes als eine Vergewisserung des Setzens im Erkennen desselben intendiert gewesen sein sollte. Sie ist dadurch, daß sie überhaupt fragt, schon beantwortet.

Wir haben also einen festen Punkt erreicht: Vom Setzen kann nicht abstrahiert werden. Das Setzen selbst ist damit über jeden Zweifel erhaben, es könnte ja wieder nur durch ein Setzen in Frage gestellt werden. Das Setzen setzt sich selbst. Setzung ist notwendig Selbstsetzung. Bewußtsein ist Selbstbewußtsein.

Diesen Sachverhalt kann man nun - um ein weiteres wesentliches Moment hervorzuheben - auch so ausdrücken: Die Setzung, ganz gleich, was sie setzt, sagt immer schon: es ist w a h r , daß ich setze. Die gesetzte geistige Erscheinung soll als solche, eben als Setzung, angenommen werden. Ich beanspruche schon durch den bloßen Setzungsakt allein Wahrheit, nämlich wenigstens die Wahrheit meiner Setzungsexistenz.

Das heißt aber auch: In jedem Setzungsakt setzt sich durch den bloßen Akt die Wahrheit selbst. Auch wenn der Lügner die Unwahrheit als Inhalt seiner Setzung setzt, dann lebt trotzdem in ihm, ob er will oder nicht, schon allein durch die Tatsache, daß er setzt, die Wahrheit.

Mit der Setzung ist also das gesuchte umfassende und unhintergehbare Prinzip gefunden, das allem geistigen Leben zugrundeliegt, und in ihrer notwendigen Bezogenheit auf Wahrheit liegt auch die Möglichkeit beschlossen, dieses formale Prinzip auch mit einem Erkenntnis gebenden Leben erfüllen zu können.

III. Die Sicherung des Setzungsinhaltes durch Evidenz

D a d u r c h , d a ß e t w a s g e s e t z t i s t , genügt es allerdings noch nicht den Anforderungen, die an es vom philosophierenden Bewußtsein, das als solches ja nach Erkenntnis, nach Wahrheit und absoluter Begründung strebt, gestellt werden. Das heißt, daß an alles, was (gesetzt) ist, die Frage gestellt

wird, ob es auch in Wahrheit so ist, wie es (gesetzt) ist. Bevor das gewöhnliche Bewußtsein in die philosophische Reflexion eintritt, ist es ja auch ohne diese philosophische Reflexion geistige Aktivität: es ist ebenfalls nur, insofern es setzt. Und es setzt - unter anderem - unmittelbar faktische Objekte, von denen es in erster Attention nicht mehr weiß, als daß sie eben sind. Es sagt z.B.: "Das ist ein Blatt Papier." Wenn der gemeine Verstand nun daraufhin befragt wird, worauf er dieses sein Wissen gründe, wird er auf sein unmittelbares Bewußtsein, in unserem Beispiel: auf die sinnliche Anschauung des Sehens verweisen. Da aber jede Anschauung, also auch die unmittelbare sinnliche Anschauung des gewöhnlichen Bewußtseins, immer schon verstandene Anschauung, also reflektiert ist, ergibt sich daraus die Möglichkeit einer Fehlinterpretation, der Täuschung.

Dies verdeutlicht etwa das bekannte Beispiel der 'Sinnes'täuschung durch einen zum Teil ins Wasser gehaltenen Stab, der dem gewöhnlichen Bewußtsein als geknickt erscheint.

Daraus ergibt sich, daß das unmittelbare Setzen für sich - man kann es bezüglich seiner Erkenntniskraft "faktische Evidenz"nennen - dem Anspruch auf absolut begründete Erkenntnis nicht genügt. Alles bloß unmittelbar Gesetzte könnte sich einer durchgeführten (Sekundär-)Reflexion als ganz anders erweisen, als es sich der Primärreflexion zeigt. Prinzipiell genauso verhält es sich mit dem höheren Faktum eines notwendigen Zusammenhanges zwischen Setzungen. Auch wenn der Mathematiker z.B. einsieht, daß innerhalb des Dreiecks gewisse Wesensgesetze und notwendige Zusammenhänge bestehen, oder selbst wenn der Philosoph das allumfassende Bewußtseinsgesetz einsieht, daß in jeder Setzung die Selbstsetzung und damit der Bezug jedes Setzens auf die Wahrheit notwendig gegeben ist, so ist ihm diese Notwendigkeit als solche ein Faktum. Um diese Evidenz in ein Wesensgesetz von der bloß faktischen Evidenz abzugrenzen, bezeichnen wir sie als "apodiktische Evidenz".

Aber da auch diese höhere faktische, nämlich apodiktische Evidenz in ihrer Wurzel faktisch bleibt (das Ist des so und so Denkenmüssens), läßt sich auch

an sie die Wahrheitsfrage stellen: Wird denn durch das gefundene Gesetz absolut unhintergehbare Erkenntnis vermittelt? Könnte nicht das Bewußtsein mit allen seinen Setzungsgesetzen so konstruiert sein, daß es notwendigerweise in den Irrtum führt? - Es ist dies das berühmte "genius malignus"-Argument des Descartes.

Wir werden also im Suchen nach einem absolut begründenden Moment auch von der apodiktischen Evidenz weitergetrieben zur "genetischen Evidenz". - Was fordern wir von dieser genetischen Evidenz? Deutlich wird dies durch deren formale Abgrenzung gegenüber dem Ungenügen an der faktischen und apodiktischen Evidenz. An das bloße Ist und selbst an das notwendige Ist läßt sich immer noch die Frage richten: Ist es in Wahrheit so oder erscheint uns da etwas ganz Anderes, als es in Wahrheit ist?

Im genetisch Evidenten müssen also 'In-Wahrheit-Sein' und Erscheinen zusammenfallen: Es muß das Evidente da so erscheinen, wie es in Wahrheit ist, und es muß vor allem in seinem Erscheinen mit sich führen, daß es so erscheint, wie es in Wahrheit ist.

Aus der transzendentalen Grundeinsicht heraus kann ein weiterer Formalgesichtspunkt des genetisch Evidenten eingesehen werden. Das genetisch Evidente kann kein etwa für sich bestehendes Reales sein, weil dieses ja immer der Erkenntnis verschlossen wäre, sondern ist nur mit und im Setzungsakt möglich, "in dem unmittelbar hell ist, daß das, was in ihm gesetzt ist, so ist, wie es vorgestellt wird".[1)]

Zu dieser unmittelbaren Helligkeit der genetisch evidenten Setzung gehört als wesentliches Moment die Rechtfertigung. Im unmittelbaren Sichzeigen als in Wahrheit seiend, wie sie erscheint, muß die genetisch evidente Setzung auch die absolute doxische Selbstbegründung mit sich führen, d.h.sie kann nicht als bloß faktisch absolute Willenssetzung auftreten,

---

1) R.Lauth, l.c., Seite 78

als ein Akt, der ein absolutes Soll hervorbringt, sondern sie muß ein Akt sein, der dieses Soll doxisch begründet: ein Soll des Soll.[1)]

Dieser genetisch evidente Akt ist der Vollzug des Gutseins.

> "Nur im Guten ist licht, daß es ist, was es ist, und es kann nicht nicht sein, was es seinem Erkanntsein nach ist. Denn es ist durch sich, was es ist. Das Gute ist unmittelbar an ihm selbst seine Wahrheit: es täuscht nicht, und es kann von ihm nicht gedacht werden, daß es täusche. Wollte man denken, daß das Gute in seinem Gutsein täusche, so dächte man das Gutsein nicht mehr. Das Gute aber täuscht deshalb nicht, weil es sich vollkommen in seinem Charakter aus sich rechtfertigt. Sein Sein ist ein Soll, das sich selbst hält und bestätigt. Es selbst als dieses Soll soll sein."[2)]

Diese Setzung des Bewußtseins ist der Totalakt der Vernunft, die alles begründende Einsicht, deren wesentliche Konstitutiva die philosophische Reflexion in formaler Argumentation angeben kann. Die materiale Qualität, die in dieser Einsicht liegt, kann nur derjenige erfassen, der diesen Totalakt positiv vollzieht, der als Totalakt alles geistige Leben, nämlich Erkennen, Wollen und Handeln, umschließt. Nur wer gut lebt ('Leben' im eben bezeichneten Sinn genommen), - spiritualiter recte agit - kann die genetische Evidenz auch in philosophischer Reflexion nachvollziehen.

Dies ist das gesuchte Urprinzip, das alles - auch und gerade das philosophische - Erkennen erst zum Erkennen macht und an das alle philosophischen Aussagen angeknüpft werden müssen, sollen sie wahrhaft philosophische Aussagen sein.

Und dies ist auch das Urprinzip, das der erste Grundsatz der "Grundlage" zum Inhalt hat.[3)] In der Schrift "Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre" hat Fichte die Notwendigkeit seiner Setzung (in reflektierter Evidenz) als conditio sine qua non einer Philosophie als Wissenschaft im strengen Sinn einsichtig

---

1) R.Lauth, l.c., Seite 94ff

2) ebenda, Seite 95

3) Diese Behauptung soll im Zweiten Teil dieser Arbeit begründet werden.

nachgewiesen[1], in der "Grundlage" hat er ihn aufgestellt.

---

1) "Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hangen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen". (I 2, Seite 112)
"Mithin müßte wenigstens Ein Satz gewiß seyn der etwa den übrigen seine Gewißheit mittheilte". (ebenda, Seite 114)
Dieser Grundsatz der Wissenschaftslehre, und vermittelst ihrer aller Wissenschaften und alles Wissens ist daher schlechterdings keines Beweises fähig, d.h., er ist auf keinen höhern Satz zurück zu führen, aus dessen Vergleichung mit ihm seine Gewißheit erhelle. Dennoch soll er die Grundlage aller Gewißheit abgeben; er muß daher doch gewiß und zwar in sich selbst, und um sein selbst willen, und durch sich selbst gewiß seyn. Alle andere Sätze werden gewiß seyn, weil sich zeigen läßt, daß sie ihm in irgend einer Rücksicht gleich sind; dieser Satz muß gewiß seyn, bloß darum, weil er sich selbst gleich ist. Alle andere Sätze werden nur eine mittelbare und von ihm abgeleitete Gewißheit haben; er muß unmittelbar gewiß seyn. Auf ihn gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin - - Dieser Satz ist schlechthin gewiß, d.h., er ist gewiß, weil er gewiß ist. Er ist der Grund aller Gewißheit, d.h., alles was gewiß ist, ist gewiß, weil er gewiß ist; und es ist nichts gewiß, wenn er nicht gewiß ist. Er ist der Grund alles Wissens, d.h., man weiß, was er aussagt, weil man überhaupt weiß; man weiß es unmittelbar, so wie man irgend etwas weiß. Er begleitet alles Wissen, ist in allen Wissen enthalten, und alles Wissen setzt ihn voraus." (ebenda, Seite 120f)

ZWEITER TEIL

Der Gedankengang von §§ 1-4 der "Grundlage"

I. Die Tathandlung (reine Tätigkeit)

In § 1 der "Grundlage", dem "Ersten, schlechthin unbedingten Grundsaz"[1], formuliert Fichte den geforderten grundlegenden Akt des Bewußtseins, der "allem Bewustseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht".[1] Dabei führt er den Leser von einem Satz, "den uns leder ohne Widerrede zugiebt"[2], nämlich dem, der das Prinzip der Identität (A=A) ausdrückt, zu der darin beschlossenen absoluten Voraussetzung, der Selbstsetzung[3] des Bewußtseins. Fichte zeigt nämlich, daß dieses 'Mit-sich-Identischsein' jedes beliebigen Bewußtseinsinhaltes nur möglich ist aufgrund eines Aktes, eines Setzens, des bewußten Ichs. Dieser Akt ist das Sich-selbst-Setzen des Ichs, der absolute Akt der "Thathandlung"[4]. Insofern das Ich diesen Akt vollzieht, ist es absolutes Ich.

Da es dem philosophisch reflektierenden Bewußtsein möglich ist, sein Reflektieren frei einzuschränken, kann die Tathandlung, die ja aucheine Tatsache, ein Faktum ist, irrtümlicherweise als bloßes Faktum genommen werden.[5] Fichte

---

1) I 2, S.255 - SW I,S.91

2) I 2, S.256 - SW I,S.92

3) Das Wort "Setzung" ist ein in mehrfacher Hinsicht günstig gewählter Ausdruck. Einmal drückt es jenseits von jeder Vereinseitigung auf bloß theoretisches oder doxisches Erkennen oder auf Wollen oder Handeln die Einheit all dieser geistigen Akte des Ichs aus. 'Das Ich setzt sich selbst' heißt demnach: 'Das Ich sieht sich, denkt sich, bewertet sich, will sich und schafft sich selbst.' Es ist der Grundakt, die Einheit, wodurch geistiges Leben ist, was es ist. - Zum anderen ist im Ausdruck "Setzung" die transzendentale Grundeinsicht impliziert: Diese Tathandlung ist kein bloßer Akt, ein bloßes Setzen, das sich an einem schon gegebenen Material vollzieht, und auch nicht allein das Resultat und Produkt eines Aktes (das Gesetzte), sondern beides in seiner Einheit.

4) I 2, S.259 - SW I, S.96

5) Dieses Mißverständnis liegt offensichtlich auch der falschen Auffassung

zeigt diese unterschiedliche Konzeption des Ich bin selbst auf.[1] Wäre aber das Ich bin oder "Ich bin Ich"[2] ein bloßes Faktum, dann leistete der erste Grundsatz der "Grundlage" gerade nicht, was er leisten soll, nämlich die absolute Begründung des Wissens: genetische Evidenz.[3]

Fichte will aber die Selbstsetzung des Ichs gerade nicht als bloßes Faktum verstanden wissen, sondern als ein genetisches Selbstsetzen, als einen Akt, der sich selbst begründet und rechtfertigt. Deshalb unterscheidet er als Prinzipiate dieses Aktes "Setzen" und "Sein", nämlich die Aktivität, Tendenz, den Willen

---

Friedrich Heinrich Jacobis von Fichtes Wissenschaftslehre zugrunde, die im besonderen in seinem berühmten Brief an Fichte (vom 21.März 1799), der später auch als Buch erschienen ist (Jacobi an Fichte, 1799), zum Ausdruck kommt:
"Ich [...] erkläre, daß es mich empört, wenn man mir den Willen der Nichts will, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freyheit im absolut Unbestimmten, dafür [cf. das Gute] aufdringen will." (S.32)
Mit seiner Wissenschaftslehre würde Fichte "einem Lebendigtodten der Vernüftigkeit das Gewißen (den gewißeren Geist) unterwerfen, es blindgesetzlich, taub, stumm und fühllos machen; [...] seine lebendige Wurzel, die das Herz des Menschen ist, bis zur lezten Faser von ihm abreißen". (S.33f)
"Ich laße mich nicht befreyen von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmuth selig zu werden.- Ist das höchste, worauf ich mich besinnen, was ich anschauen kann, mein leer und reines, nakt und bloßes Ich, mit seiner Selbständigkeit und Freyheit: so ist besonnene Selbstanschauung, so ist Vernünftigkeit mir ein Fluch - Ich verwünsche mein Daseyn." (S.35)
Jacobi verabsolutiert hier offenbar die Eine Seite des 1.Grundsatzes von 1794, die im "Absoluten Ich" noch nicht als solche erkannt ist: den Erscheinungscharakter des Bewußtseins gegenüber dem Absoluten, und legt Fichtes Aussage in der "Grundlage" dahingehend aus, daß Fichte mit dem "absoluten Ich" nur diese bezeichnet habe. (Jacobis Einwände gegen Fichtes Wissenschaftslehre waren es auch im entscheidenden Maße, die Fichte veranlaßt haben, seine höchste wissenschaftliche Position erneut einer klärenden Reflexion zu unterziehen.)

1) I 2, S.257f - SW I, S.94f

2) I 2, S.259 - SW I, S.96

3) Um einem Irrtum vorzubeugen, sei hier darauf hingewiesen, daß sich der in dieser vorliegenden Arbeit vorgetragene Begriff der genetischen Evidenz (vgl. S.8ff) nicht völlig mit den von Fichte später gebrauchten Begriffen von "Genesis" und "genetisch" deckt. (In der "Grundlage" selbst kommen diese Ausdrücke noch gar nicht vor.) Fichte bezeichnet später mit genetischer Einsicht

einerseits und das bloße tote Bild, das "Daß" dieser Aktivität andererseits.

Es wäre für das Verständnis der "Grundlage" (und der Wissenschaftslehre überhaupt) verhängnisvoll - und philosophiehistorisch war es dies auch tatsächlich -, wenn man dieses entscheidende Merkmal des ersten Teiles der "Grundlage" übersehen würde. Deshalb hat Fichte zu einem Zeitpunkt, da der praktische Teil der "Grundlage" noch nicht erschienen war, nämlich am 2. Juli 1795, in einem Brief an Reinhold, der in seiner "Elementarphilosophie" das theoretische Vorstellen zum Grundprinzip des Bewußtseins gemacht hatte und deshalb besonders geneigt sein konnte, die "Grundlage" als bloß-theoretische Grundlegung mißzuverstehen, auf den entscheidenden Gesichtspunkt hingewiesen:

> "Jenes ursprüngliche Setzen nun, und Gegensetzen, und Theilen die drei absoluten Tätigkeiten der "Grundlage" ist [...] die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes."[1)]

Damit ist ausgedrückt, daß die Begründung des Wissens in der "Grundlage" jenseits der Spaltung von theoretisch-faktisch und praktisch-doxisch, in deren überdisjunktiver Einheit geleistet ist. Die absolute Setzungstätigkeit des Ichs in § 1 ist demnach sowohl doxisch, als auch faktisch zu nehmen. Das Ich begründet sich selbst in seiner Gültigkeit und darin in der Tatsächlichkeit dieser Geltung. (Wie wir an der Unterscheidung von apodiktischer und genetischer Evidenz gesehen haben, kommt dabei dem Doxischen sogar ein höherer Erkenntniswert zu. - Vgl.S.8ff) Der "an die Spitze einer Wissenschaftslehre"[2)] gesetzte Satz muß demnach sowohl "Das Ich sezt [de iure] ursprünglich sein eignes Recht Seyn", als auch "Das Ich sezt [de facto] ursprünglich sein eignes Seyn"[2)] gelesen werden!

---

nicht bloß das Moment der absoluten Selbstbegründung des theoretisch-doxischen Wissens (in der materialen Einsicht in das Sittengesetz), sondern er nennt auch schon die Einsicht in apodiktische Zusammenhänge von Bewußtseinssetzungen "genetisch", welcher nach dem hier bezeichneten Wortgebrauch nur apodiktische Evidenz zukommt und welche erst durch die Verknüpfung mit dem höchsten, alles begründenden Urprinzip mittelbar genetisch gemacht werden kann.

1) III 2, Seite 344

2) I 2, S.261 - SW I, S.98

Oder - aus dem Blickwinkel des endlichen Ichs ausgesagt: § 1 lautet: "Das Ich soll Ich sein" und "Ich ist Ich". (Und dann § 3: "Da ein Nicht-Ich gesetzt ist, soll das Ich sich ihm gegenüber in seiner doxischen und faktischen Absolutheit durchhalten und realisieren.")

Für das richtige Verständnis des ersten Teils der "Grundlage" - und demnach des ganzen Werkes - ist die Einsicht zu vollziehen, daß für die wissenschaftliche Begründung der Behauptung neben und vor der Tatsache, daß sie ist, vor allem von Interesse ist, ob sie zu Recht (de iure) besteht, ob sie wahr, gerechtfertigt, gültig ist. Auf dieses ursprüngliche Interesse der Wissenschaft, auch wenn sie sekundärreflexiv in dogmatisch-skeptischem Willkürakt darauf zu verzichten scheint, weist die unausweichliche Notwendigkeit hin, daß jede auch noch so 'wertneutrale', 'bloß-theoretische' Behauptung eine willentliche Anmutung an den Willen und das Verständnis des Vernehmenden ist, sie als wahr, als gültig annehmen zu sollen. Auf die Begründung und Rechtfertigung dieses Willensaktes kommt es in erster Linie an.

Fichte hat im praktischen Teil der "Grundlage" die besondere Bedeutung des doxischen Aspekts der Grundsätze hervorgehoben und bei der erneuten Erörterung der Grundsätze von §§ 1-3 in § 5 gesagt, daß erst unter dieser Hinsicht der wahre und volle Sinn der Grundsätze erkannt werden kann.[1)]

Doxischer und faktisch-theoretischer Aspekt sind im Ich vereinigt. "Sich selbst setzen und Seyn, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Saz: Ich bin, weil ich mich gesezt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin."[2)] Das heißt also: Das Ich begründet sich selbst in seinem Sein und seinem So-Sein, seinem Wesen. ("Ich bin schlechthin, was ich bin."[2)]) Und da das Ich in seinem Wesen absoluter Wille ist, kann diese Begründung nicht mehr ein bloß faktisches, sondern muß ein doxisches Begründen sein, wie wir gesehen haben, eine Begründung dem Soll nach. D.h. das absolute Ich trägt in sich das Soll seiner selbst. Es ist sich selbst wollen-

---

1) Vgl. I 2, S.390 - SW I, S.252 und I 2, S.409 - SW I, S.277. Auf diese Stellen wird unten näher eingegangen.

2) I 2, S.260 - SW I, S.98

der und erfüllender Wille, von dem nicht gedacht werden kann, daß er nicht sein solle. Dieser Wille ist absolut guter Wille.

Diese Bestimmung wird in der "Grundlage" allerdings explizit so nicht getroffen, wie überhaupt festgestellt werden kann, daß Fichte in der Grundlage, was die Darstellung - nicht den Inhalt! - betrifft, das Hauptgewicht auf die Formalbestimmungen des Bewußtseins gelegt hat. Diese Überbetonung des Formalen in der "Grundlage" dürfte eine wichtige Veranlassung für die zahlreichen Mißverständnisse sein, denen die "Grundlage" seit ihrem Erscheinen ausgesetzt war und ist.

Fichte hat einerseits immer mit Nachdruck darauf bestanden, schon von Anfang an die Wissenschaftslehre aus dem wahren Grundprinzip entfaltet und auch diese Einheit des Grundgedankens in seinen späteren Formulierungen bewahrt zu haben.[1] Zugleich aber hat er bald die formale und didaktische Mangelhaftigkeit der "Grundlage" eingesehen. Dies geht schon allein aus der Tatsache hervor, daß er ein Jahr nach dem Erscheinen der "Grundlage" eine Wissenschaftslehre nach neuer Methode ausgearbeitet und erstmals im Wintersemester 1796/97 auf dem Katheder in Jena vorgetragen hat. In einem Brief aus dem Jahre 1801 äußert Fichte selbst, daß die "gedrukte Wißenschaftslehre [...] zu viele Spuren des Zeitraums, in dem sie geschrieben, und der Manier zu philosophieren, der sie der Zeit nach folgte", trägt.[2]

Bereits in der "Wissenschaftslehre nova methodo" findet sich eine Erklärung, was Fichte unter diesen "Spuren des Zeitraums" versteht: In der "Grundlage" war "nach Veranlassung damaliger Zeitumstände der Hauptzweck zu zeigen, all unser Bewußtsein habe seinen Grund in unsern Denkgesetzen, welches immer wahr bleibt".[3]

---

1) Die inhaltliche Einheitlichkeit der Fichteschen Formulierungen der Wissenschaftslehre ist heute in der Fichte-Forschung nahezu unbestritten. Vgl dazu z.B. den einschlägigen Überblick bei Georg Gurwitsch, Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen 1924, S.2f und die dortigen Literaturangaben.

2) J.G.Fichte Briefwechsel, hrsgg.v.Hans Schulz, Leipzig 1930, Nr.465, II. Bd., S.310

3) J.G.Fichte: Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsgg.v.Hans Jacob, Berlin 1937, Bd.2, S.485

Dieser Mangel der "Grundlage" soll im folgenden auszugleichen versucht werden - soweit dies in einigen knappen Hinweisen möglich ist -, indem einige Passagen aus Werken Fichtes der Jahre 1797-1799 herangezogen werden, in denen er das inhaltlich-materiale Moment der Wissensbegründung stärker als in der "Grundlage" hervorgehoben hat, um so die theoretisch betonte Darstellung der "Grundlage" vom Inhaltlichen her zu ergänzen. Zugleich läßt sich so der mögliche Einwand widerlegen, wir hätten in unsere Erklärung des § 1 der "Grundlage" mehr hineingelegt, als der Sache nach zulässig sei.

Daß Fichte als oberstes Prinzip der Wissenschaftslehre, also auch der "Grundlage", das Gute, den absolut guten Willen erkennt, zeigt die prononcierte Äußerung in der "Appellation":

> "Was ist wahr; was ist gut? - Die Beantwortung dieser Fragen, die jedes philosophische System beabsichtigen muß, ist auch das Ziel des meinigen. Dieses System behauptet zuvörderst gegen diejenigen, welche alles Gewisse in der menschlichen Erkenntnis leugnen, daß es etwas absolut Wahres und Gutes gebe."[1)]

Als Antwort auf die Frage, wie dieses Gute und Wahre im Bewußtsein gesetzt ist, zeigt Fichte in der eben zitierten Schrift und in dem ihr zeitlich vorhergehenden Artikel "Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung", daß das bloße theoretische Räsonnement auf keinen haltbaren Punkt führt. Sondern dieses wird erst ermöglicht und gehalten von der unmittelbaren Anschauung, der in doxischer Hinsicht relevanten Willenseinschauung des Ichs in sich selbst oder - wie Emanuel Hirsch es ausdrückt - der Einschauung "nicht [...] einer leeren, sondern einer tief in sich gebundenen gehaltvollen Freiheit".[2)]

Diese unmittelbare intellektuelle Anschauung ist "dasjenige, was dem sonst

> ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt, was den Geist bindet, weil es das Herz bindet; [sie ist] der Punkt, der Denken und Wollen in Eins vereinigt, und Harmonie in mein Wesen bringt".[3)]

Sie ist das "unmittelbar Wahre"[4)], das Bedingung der Möglichkeit für jede

---

1) Appellation an das Publikum, SW V, S.202

2) Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh 1926, S.161

3) Ueber den Grund ..., SW V, S.182

4) ebenda, S.181 Anm.

"mittelbare (durch Folgerung) vermittelte Wahrheit"ist[1].

Wenn es ein absoluter Punkt sein soll, an dem das zurückgehende Denken sein Ziel findet, weil das Herz gebunden ist, muß er durch einen in jeder Hinsicht absoluten Akt - dies ist auch die Bestimmung in der "Grundlage" - hingesetzt sein, nämlich durch die absolute Freiheit. Entscheidend aber ist - und das haben alle diejenigen übersehen, die Fichtes "absolutes Ich" der "Grundlage" nur faktisch aufgefaßt haben,[2] daß es kein Akt der bloßen Willkür ist:

> "Diese Freiheit aber ist nicht unbestimmt; sie hat ihren Zweck: nur erhält sie denselben nicht von außen her, sondern sie setzt ihn sich durch sich selbst."[3]

Zur näheren Erläuterung dieses Zwecks der Freiheit sagt Fichte in der "Appellation":

> "Es ist [...] Zweck unseres ganzen Daseins und alles unseres Handelns, daß das Vernunftwesen absolut und ganz frei, selbständig und unabhängig werde von allem, das nicht selbst Vernunft ist. Die Vernunft soll ihr selbst genügen."[4]
>
> "An dieser Freiheit und dieser Bestimmung derselben kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben. Ich kann nicht zweifeln, sage ich, - kann auch nicht einmal die Möglichkeit, daß es nicht so sei, daß jene innere Stimme täusche, daß sie erst anderwärtsher autorisiert und begründet werden müsse, mir denken; ich kann sonach hierüber gar nicht weiter vernünfteln, deuteln und erklären. Jener Ausspruch ist das absolut Positive und Kategorische."[5]

Am deutlichsten spricht Fichte den Inhalt des absoluten Ichs in der "II. Einleitung" aus. Dort heißt es über die Begründung des alles begründenden Freiheitsaktes, der Tathandlung, der intellektuellen Anschauung:

> Im Bewußtsein "des SittenGesetzes [...], in welchem das Ich als Etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderm begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als

---

1) ebenda - Den Inhalt dieser Einsicht hatte Fichte bereits in der Schrift "Ueber den Begriff der WL" ausgesprochen. Vgl.die Anm. auf S.10.

2) So Reinhold, so vor allem Schelling. Die Kritik dieses Mißverständnisse siehe weiter unten.

3) Ueber den Grund ..., SW V, S.181

4) SW V, S.205

5) Ueber den Grund ..., SW V, S.182

> ein absolut Thätiges charakterisiert wird, [...] welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderm gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet;[...] ich habe das Leben in mir selbst, und nehme es aus mir selbst. Nur durch dieses Medium des Sitten-Gesetzes erblicke ich m i c h , und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig, als selbstthätig."[1)]

Damit ist zur Genüge deutlich geworden, welche inhaltliche Tragweite und Bedeutung die Begründung alles Setzens im Totalakt der Tathandlung im § 1 der "Grundlage" bereits besitzt, wenn auch diese wesentlichen Inhaltsbestimmungen dort selbst noch nicht explizit thematisch gemacht sind. (Ein inhaltlicher Grund für dieses Verharren im Formal-Abstrakten bei der Formulierung des § 1 der "Grundlage" dürfte gewesen sein, daß Fichte dabei eigentlich die Begründung allein dessen intendiert hatte, was am "absoluten Ich" absolut ist. Fichte hat dabei aber die Tatsache, daß in dieser Begründung vom endlichen, nicht-absoluten Standpunkt, vom Ich-Standpunkt aus argumentiert wird, und die Auswirkung dieser Tatsache auf das Resultat der Begründung nicht zum Gegenstand einer eigenen Reflexion gemacht. Außerdem ist zu bedenken, daß Fichte neben der bloßen "Grundlage" auch die philosophischen Einzeldisziplinen, darunter die Sittenlehre, als zur Wissenschaftslehre gehörig betrachtete, welche erst ausgeführt werden sollten.)

Hier ist auch Fichtes philosophische Auseinandersetzung mit Reinhold zu erwähnen. Dieser wies - angeregt durch Jacobis Vorwurf des "Nihilismus"[2)] gegen Fichte, dem Jacobi sein entschiedenes "Nicht Wißen"[2)] des Glaubens entgegengesetzt hatte - im Sendschreiben vom 27.März/6.April 1799 auf ein angebliches Auseinanderklaffen von philosophischem Wissen, wie es vor allem in der "Grundlage" ausgesprochen war, und ursprünglicher (moralischer) Glaubensgewißheit, die Fichte besonders in den Schriften des Atheismusstreites hervorgehoben hatte (s.o.), hin und behauptete dabei, der Philosoph könne als solcher zu wahrer Erkenntnis nicht gelangen: dies sei "nur im Menschen, als solchen, real möglich"[3)], die

---

1) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre von 1797, I 4, S.219 - SW I,S.466

2) III 3, S.223

3) III 3, S.309

Philosophie könne sich nur an dem von außen hinzutretenden "Gefühl, wodurch [das "schlechthin Unbegreifliche, aber auch schlechthin Reelle, [nämlich] Gott"] sich im Gewissen ankündiget" "fortwährend orientiren".[1)]

Diese Einwände Reinholds und Jacobis[2)] und die im "absoluten Ich", wie es in der "Grundlage" angesetzt ist, verborgen liegende Problematik haben zur vertieften Reflexion Fichtes in den Jahren 1800 bis 1804 geführt. Im schriftstellerischen Ergebnis dieser jahrelangen Bemühungen Fichtes, nämlich in der "Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804"[3)], hat Fichte das, was im "absoluten Ich " der "Grundlage" auf die Seite des Absoluten und was auf die des höchsten Faktums, nämlich daß das Absolute im Bewußtsein erscheint, zu schlagen ist, analysiert.

II. Das Urfaktum des Nicht-Ichs

Auf die gleiche Weise, wie Fichte den Inhalt des ersten Grundsatzes gefunden hat, geht er daran, den zweiten Grundsatz der "Grundlage" aufzustellen. Er geht abermals von einer Tatsache des Bewußtseins aus, um die dieser zugrundeliegende Voraussetzung nachzuweisen. Diese Tatsache ist "-A nicht = A".[4)] Ihre Voraussetzung von seiten des Ichs ist die prinzipielle Möglichkeit des Ichs, eine Negation zu setzen: ein Negieren.

Insofern das Ich diesen Akt der Negation vollzieht, setzt es nicht mehr nur den Akt der Selbstsetzung; das Ich setzt nicht Ich, sondern 'etwas Anderes': das Nicht-Ich.

> "Es ist ursprünglich nichts gesezt, als das Ich: und dieses nur ist schlechthin gesezt (§.1.). Demnach kann nur dem Ich schlechthin entgegengesezt werden. Aber das dem Ich entgegengesezte ist = Nicht-Ich."[5)]

Dieser Akt der Negation oder - wie Fichte ihn nennt - des Entgegensetzens, läßt sich nicht aus dem Prinzip der Identität allein ableiten; deswegen ist seine For-

---

1) III 3, S.310

2) Vgl. auch Seite 11, Anm.5

3) SW X, SS. 88-314

4) I 2, S.264 - SW I, S.101

5) I 2, S.266 - SW I, S.104

mulierung auch ein Grundsatz. Er ist in der Hinsicht seiner Form unbedingt und absolut. Hinsichtlich seines Inhalts aber muß dieser Akt des Negierens bedingt und abhängig von dem in jeder Hinsicht absoluten Akt der Selbstsetzung des Ichs sein. Denn zwei totaliter absolute Momente können im Bewußtsein nicht auftreten. Dies hieße nämlich, daß der Widerspruch absolutgesetzt wäre. Das Setzen und Erkennen eines jeden Widerspruchs, auch wenn es ein als absolut behaupteter sein sollte, als solchen, ist aber nur aufgrund eines absoluten, sich selbst haltenden Wissens, nämlich der genetischen Evidenz des Ich bin oder der Tathandlung möglich.

Die materiale Abhängigkeit des zweiten Grundsatzes von dem ersten ergibt sich daraus, daß auch das Entgegensetzen kein Setzen eines totalen Nichts, wenngleich auch ein Setzen ist. Genauso wie das sich selbst setzende Ich erkennt, daß es von seinem begründenden Akt der Selbstsetzung nur wiederum durch einen Setzungsakt (hier dem des Abstrahierens) abstrahieren könnte, also schon voraussetzte, was es in Frage stellen wollte (im ersten Grundsatz), so erkennt das negierende (entgegensetzende) Ich die Absolutheit und Nichtabsolutheit seines Setzens: Wollte es sein Negieren in Frage stellen, dann müßte es dies durch ein Negieren tun - die formale Unbedingtheit dieses Aktes; andererseits muß sich das Negieren, um sich in seiner Spezifikation als Negieren in die Frage nehmen zu können, als Negieren setzen. Das Nichtsetzen steht also unter der Bedingung des Setzens überhaupt - die materiale Abhängigkeit.

III. Fichtes neuer 'Satz des Bewußtseins'

Mit der Aufstellung der beiden ersten Grundsätze haben wir zwei absolute Handlungen des Ichs gefunden. Wenn die Handlung des Entgegensetzens auch inhaltlich bedingt ist, so ist sie doch formal absolut und kann als Ganze nicht notwendig aus dem ersten Grundsatz deduziert werden. Dieser Widerspruch zwischen zwei absoluten Handlungen kann so nicht bestehen bleiben. Die philosophische Reflexion hat die Lösung dieses Widerspruchs, der ja nur ein Widerspruch der philosophischen Reflexion und im ursprünglichen Bewußtsein immer schon gelöst ist, nachzuvollziehen.

In der absoluten Setzung (Selbstsetzung) des Ichs, der absoluten Thesis, ist das Ich das Ergebnis dieser Handlung, aus der absoluten Antithesis resultiert das Nicht-Ich. Wie können beide neben- und miteinander bestehen? (Im praktischen Teil der "Grundlage" wird diese Frage in folgender Form wiederkehren: Wie können reine und objektive Tätigkeit nebeneinander bestehen? - Die absolute Negation wird sich als die Grundlage jeglicher Objektsetzung erweisen.)

Durch den in den beiden ersten Grundsätzen formulierten Sachverhalt ist der Reflexion damit die Aufgabe gestellt, den soweit bestehenden Widerspruch zwischen Ich und Nicht-Ich zu lösen. Es muß eine ursprüngliche absolute Tätigkeit des Beziehens und Vermittelns in eine Einheit gefunden werden.

Daß eine dritte, vermittelnde Handlung aufzufinden ist, kann aus den beiden ersten Setzungen abgeleitet werden: diese dritte Setzung ist demnach formal abhängig. Wie diese Lösung geleistet wird, liegt in der dritten Handlung selbst: d.h. die Lösung, die Vermittlung, ist diese gesuchte Handlung. Sie ist nicht aus den ersten beiden Setzungen abzuleiten, inhaltlich also absolut.

Wenn der Widerspruch (zwischen § 1 und § 2) kein totaliter absoluter Widerspruch ist, kann er nur ein relativer, teilweiser Widerspruch sein. Die dritte, inhaltlich absolute Handlung des Ichs kann demnach nur die Handlung der Teilung oder Limitation sein oder - wie Fichte es in der "Grundlage" nennt - "ein Einschränken beider Entgegengesezter durch einander".[1] Resultat dieses Einschränkens ist die schlechthin gesetzte "Teilbarkeit" oder "Quantitätsfähigkeit"[1] sowohl des Ichs als des Nicht-Ichs.

Um die Bedeutung dieses dritten Gedankenschrittes zu verdeutlichen, sei darauf hingewiesen, daß damit einer der Grundirrtümer der Philosophiegeschichte beseitigt ist: jene falsche Theorie, welche besagt, daß die Sittlichkeit eine notwendige Folge aus dem (theoretischen) Erkennen sei: daß es nur darauf ankäme, die Menschen erkenntnismäßig aufzuklären, um damit allein schon ihr Handeln in sittlicher Relevanz zu verbessern.

---

1) I 2, S.270 - SW I, S.108

Denn mit der Einsicht in die Richtigkeit des dritten Grundsatzes der "Grundlage" ist bewiesen: Wenn es außer der absoluten Sittlichkeit (in der Tathandlung des absoluten Ichs) noch ein anderes Setzen gibt, welches dann ipso facto ein Nichtsetzen der absoluten Sittlichkeit ist, dann ist damit noch nicht automatisch die Beziehung und 'Konfrontation' dieses zweiten Setzens mit der Tathandlung gegeben, sondern es ist ein eigener, besonderer Willens- und Erkenntnisakt gesetzt, der diese Beziehung vollzieht.

> Zwar sind die entgegengesezten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben; die Forderung aber, daß sie vereinigt werden sollen, im ersten enthalten. Aber die Art wie sie vereinigt werden können, liegt in ihnen gar nicht, sondern sie wird durch ein besondres Gesez unsers Geistes bestimmt."[1)]

Mit der gefundenen Setzung der Teilbarkeit ist die Aufgabe gelöst, die sich aufgrund des Widerspruchs zwischen Ich und Nicht-Ich gestellt hatte. Jetzt sind alle für das Bewußtsein konstitutiven Momente gefunden: Der Akt der Beziehung (des § 3) ist der Geburtsort des endlichen Bewußtseins (der Willkürfreiheit und der Intelligenz).

Nachträglich zeigt sich auch, daß der Akt des Entgegensetzens (§2) nur mit und an dem Akt des Einschränkens (§ 3) erfolgen kann. Von letzterem war bei der Aufstellung des zweiten Grundsatzes nur in der philosophischen Reflexion abstrahiert worden.

> "Beide sind Eins, und eben Daßelbe, und werden nur in der Reflexion unterschieden. So wie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesezt wird, wird demnach das Ich, dem entgegengesezt wird, theilbar gesezt."[2)]

Das wichtigste Ergebnis für den Fortgang der Erklärung des Bewußtseins und darin der Objektsetzung ist die Tatsache, daß mit § 3 der "Grundlage" dem absoluten Ich des § 1 ein endliches Ich, dem ein Nicht-Ich gegenübersteht und das dadurch zum endlichen wird, entgegengesetzt ist.

Wie schon angedeutet, muß diese in der "Grundlage" vorgetragene Position noch genauer differenziert werden, da im absoluten Ich des ersten Grundsatzes noch Momente des Absoluten und der Erscheinung ungeschieden dargestellt werden. Die

---

1) I 2, S.270 - SW I, S.108

2) I 2, S.270f - SW I, S.109

Einsicht in das 'Ich' des ersten Grundsatzes ist grundsätzlich anderer Art als die in das synthetisch gesetzte Ich des dritten Grundsatzes.[1)]

Erstere ist Thesis, ein Lichtpunkt, die Einsicht - wie Fichte es in der Wissenschaftslehre von 1804 formuliert - das "in sich geschlossene Singulum des Lebens und des Seins".[2)] Diese Einsicht - die genetische Evidenz - vollzieht sich mit Einem Schlag, nicht in der synthetischen Form des Urteils. Sie ist das transzendentale Urprinzip, welches alles Urteil, auch das Urteil Ich ≡ Ich, erst möglich macht.

Das synthetische, reflexive Ich (§ 3) setzt sich erst im und durch den Gegensatz mit dem Nicht-Ich im reflexiven Zurückkommen auf sich selbst, wobei es die ganze Kraft und Lebendigkeit seiner Setzungsaktivität aus dem absoluten, thetischen Moment bezieht.

Damit ist ein (relativer) Widerspruch im Ich selbst gegeben: Das Ich, welches die absolute Thesis vollzieht (absolute Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung im Willen, absolute Klarheit der Erkenntnis) und dadurch die Totalität der Realität ist, widerspricht dem Ich, das sich teilbar und eingeschränkt durch ein Nicht-Ich setzt.

Dieser Widerspruch kann so nicht bestehen bleiben, weil er der Einheit des Wissens, die im ersten Grundsatz begründet ist, widerspricht. Seine Auflösung ist schlechthin gefordert, da die genetische Selbstsetzung des absoluten Ichs gar nicht mehr aufgegeben werden kann.

Ziel der verbleibenden Teile der "Grundlage" ist es, die Auflösung dieses Widerspruches zu leisten, d.i. das Bewußtsein zu erklären oder die Deduktion der Vorstellung (allerdings nicht bloß in theoretischer, sondern auch in doxischer Hinsicht) zu leisten.

Mit der Aufstellung eines neuen und gesicherten 'Satzes des Bewußtseins' - wie man in Analogie an Karl Leonhard Reinholds Satz des Bewußtseins sagen könnte,

---

1) Im Verkennen dieser grundsätzlichen Verschiedenheit liegt der prinzipielle Fehler des philosophischen Ansatzes bei Schelling und Hegel.

2) SW X, S.212

von dem Fichte historisch in seiner zur WL führenden Reflexion u.a. ausgegangen ist[1] - ist die Grundlage für die weitere Entwicklung gegeben, und das Folgende ist nur mehr eine Analyse des Inhalts dieses Satzes.

> "Die Masse deßen, was unbedingt, und schlechthin gewiß ist, ist nunmehr erschöpft; und ich würde sie etwa in folgender Formel ausdrücken: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen. Ueber diese Erkenntniß hinaus geht keine Philosophie: aber bis zu ihr zurükgehen soll jede gründliche Philosophie; und so wie sie es thut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem aufgestellten ableiten laßen."[2]

Da dieser ganze Fichtesche 'Satz des Bewußtseins' seinen Inhalt und die Aufgabe seiner weiteren Analyse aus dem absolut gesetzten Ich und dessen Selbstsetzung bezieht, wird hier erstmals deutlich, daß die ganze Entfaltung des Bewußtseins, deren notwendiges Konstitutivmoment die Objektsetzung ist - wie sich noch zeigen wird -, im Dienste und zum Zwecke der absoluten Selbstrealisation des Ichs in theoretischer und doxischer Hinsicht geschieht.

> "Die Nothwendigkeit, auf die bestimmte Art entgegenzusetzen, und zu verbinden, beruht unmittelbar auf dem dritten Grundsatze: die Nothwendigkeit, überhaupt zu verbinden, auf dem ersten, höchsten, schlechthin unbedingten. Die Form des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; daß überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis."[3]

In der absoluten Thesis der Selbstsetzung des Ichs - darauf sei noch einmal hingewiesen - ist nicht das Ist, der faktische Inhalt der Selbstsetzung das Entscheidende, sondern das SOLL DES SOLLS , die absolute Genesis, die unhintergehbare Einsicht in das Gesolltsein und Gerechtfertigtsein dieses Handelns. Das System des Bewußtseins in seinem Wollen und Vorstellen realisiert sich demnach nur um des Inhaltes dieser absoluten Thesis willen. Das Ich ist vorstellend und wollend, weil es das Gute, die Liebe vorstellen und wollen soll. Diese sittliche Selbstrealisation des Ichs ist das alles haltende Moment, auf das auch beim Verständnis des Weiteren alles ankommt.

---

1) Vgl. Fichtes "Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie", II 3, S.26

2) I 2, S.271f - SW I, S.110

3) I 2, S.276 - SW I, S.115

"Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre."[1)]

IV. Der theoretische Teil der "Grundlage"

1.Theoretischer und praktischer Grundsatz

Im ersten Abschnitt (A) des (im weiteren) theoretischen Teiles (§ 4) der "Grundlage" beginnt Fichte die Analyse der in § 3 aufgestellten "Grundsynthesis"[2)], aus der "alles sich entwickeln lassen [muß], was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll".[2)] Es sind in dieser Grundsynthesis, in der Ich und Nicht-Ich schlechthin teilbar gesetzt sind, folgende zwei Sätze enthalten:

a) "Das Ich sezt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich."[3)]

b) "Das Ich sezt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich."[3)]

Der erste Satz ist nach Fichte der Grundsatz des praktischen - wir würden sagen: doxischen - Wissens und stellt die Grundlage für den praktischen Teil der "Grundlage" dar: d.i. die §§ 5-11. Der zweite Satz ist der Grundsatz des theoretischen Wissens.[4)] In der Erklärung der Denkbarkeit dieser beiden Sätze besteht die 'Hauptfrage der Wissenschaftslehre':

"Die Hauptfrage, mit der die W.L. sich weiterhin beschäftigt, und die im theoretischen Theile nur bis zu einem gewißen Punkte, in dem praktischen aber ganz beantwortet wird, ist die: Wenn das Ich ursprünglich nur sich selbst sezt, wie kommt es denn dazu, noch etwas anderes zu setzen, als ihm entgegengesezt? aus sich selbst herauszugehen?"[5)]

---

1) I 2, S.279 - SW I, S.119

2) I 2, S.283 - SW I, S.123

3) I 2, S.285 - SW I, S.125f

4) Aus welchen Gründen Fichte die Analyse des theoretischen Grundsatzes der des praktischen voranstellt - die Denkbarkeit des praktischen Grundsatzes sei durch die Denkbarkeit des theoretischen bedingt - und welche Problematik sich daraus für die Einheit des Bewußtseins ergibt, ist in dieser Arbeit an anderer Stelle behandelt.

5) III 2, S.345, Brief Fichtes an Reinhold v.2.Juli 1795.

Allerdings wird diese Hauptfrage im theoretischen Teil so noch nicht zu beantworten gesucht, Fichte fragt da nicht in erster Linie nach dem (willentlichen) Beweggrund, der das Ich veranlaßt, ein Nicht-Ich zu setzen, sondern nach der Art und Weise, wie das Nicht-Ich vom Ich gesetzt wird. Vorerst ist die Deduktion der Vorstellung intendiert.

Die Antwort auf diese Frage muß im theoretischen Grundsatz beschlossen liegen. Es kommt nun nur mehr darauf an, ihn richtig zu verstehen. Zu diesem Zweck, d.h. um alle möglichen Fehlvorstellungen und Irrtümer über den Aufbau der Vorstellung auszuschalten, analysiert Fichte den theoretischen Grundsatz und erschöpft die Totalität der überhaupt möglichen Beziehungen der Momente, die im theoretischen Grundsatz beschlossen sind. Er findet auf diesem Weg die einzig denkmögliche Beziehung, indem er zugleich die Unhaltbarkeit aller anderen erweist und sie als falsch ausscheidet.

Deshalb kann er dann am Ende dieses reduktiven Weges, bevor er an die positive Deduktion der Vorstellung geht, sagen:

> "Unsere Aufgabe war, zu untersuchen, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Saz: Das Ich sezt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Wir haben es mit allen möglichen durch eine systematische Deduktion erschöpften Bestimmungen desselben versucht; haben durch Absonderung des unstatthaften und undenkbaren das denkbare in einen immer engeren Zirkel gebracht, und so Schritt vor Schritt uns der Wahrheit immer mehr genähert, bis wir endlich die einzige mögliche Art zu denken, was gedacht werden soll, aufgefunden."[1)]

2. Wechselbestimmung

Der erste Schritt dieser Analyse des theoretischen Grundsatzes (Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich) zeigt, daß in ihm zwei einander entgegengesetzte Behauptungen liegen:

1) Das Ich setzt sich; es ist bestimmend.

2) Das Nicht-Ich bestimmt; es ist bestimmend.

Da beide Sätze einander widersprechen, aber aus dem absolut gesetzten dritten Grundsatz abgeleitet sind, sind sie nicht als absolut widersprüchlich zu verwerfen. Sie können einander nur teilweise widersprechen.

---

1) I 2, S.362 - SW I,S.219

Der Widerspruch wird durch gegenseitiges Einschränken oder Bestimmen gelöst, wie wir es schon aus § 3 kennen. Da aber beide Sätze zusammen gedacht werden sollen, müssen sie einander wechselseitig bestimmen. Ergebnis dieser Lösung ist das Aufstellen des Begriffs der Wechselbestimmung.[1)]

> "Demnach sezt das Ich Negation in sich, in sofern es Realität in das Nicht-Ich sezt, und Realität in sich, in sofern es Negation in das Nicht-Ich sezt; es sezt sich demnach sich bestimmend, insofern es bestimmt wird; und bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt."[2)]

3. Kausalität

Im zweiten der oben aus dem theoretischen Grundsatz abgeleiteten Sätze (Das Nicht-Ich ist bestimmend) liegt selbst ein Widerspruch: Die einzig wahre Realität liegt im Setzen, in der Tätigkeit.[3)] Im zweiten Grundsatz (§ 2) wurde das Nicht-Ich als Negation aller Realität gesetzt; nun aber soll es bestimmend, also tätig sein und dazu Realität haben. Es liegt in diesem Satz also der Widerspruch:

1) Das Nicht-Ich hat Realität; es ist bestimmend.
2) Das Nicht-Ich hat keine Realität; es ist die Negation aller Tätigkeit und Realität.

Dieser Widerspruch wird auf folgende Weise gelöst: Da das Ich ursprünglich reine Tätigkeit (Selbstsetzung) ist, muß für die Lösung des Widerspruchs hypothetisch ein Leiden, ein Bestimmtsein des Ichs angenommen werden. Nur insofern das Ich leidet, hat das Nicht-Ich Realität und kann als auf das Ich einwirkend gedacht werden: "Das Nicht-Ich hat als solches an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet."[3)]

Es ist also nicht mehr bloße Wechselbestimmung, sondern eine bestimmte Wechselbestimmung gesetzt; sie geht nur von einer Beschränkung im Ich aus und setzt ihr zufolge das Nicht-Ich als real. Diese besondere Art der Wechselbestimmung heißt in Fichtes Terminologie W i r k s a m k e i t (Kausalität).

---

1) vgl. I 2, S.290 - SW I, S.131

2) I 2, S.289 - SW I, S.130

3) vgl. I 2, S.293 - SW I, S.134: "Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind sich setzen, und Seyn Eins und ebendasselbe. Aber der Begrif des sichsetzens, und der Thätigkeit überhaupt sind wieder Eins und ebendasselbe. Also - alle Realität ist thätig; und alles thätige ist Realität."

Es ist aber daran zu erinnern, daß die Synthesis der Wirksamkeit von dem hypothetisch angesetzten Leiden des Ichs ausgeht und deshalb selbst nur hypothetische Gültigkeit besitzt. An der Beantwortung der sich damit stellenden Frage: "Aber wie kommen wir denn dazu, Theile von der Realität des Ichs abzuziehen?"[1] hängt alles. Diese Frage ist bestimmend für das Weitertreiben der Erörterung und kann in ihrer ganzen Bedeutung nur doxisch verstanden werden: Warum sollen wir ein Leiden ins Ich setzen und demzufolge Realität ins Nicht-Ich? Es bleibt die Frage nach der Sollensbegründung des Ganzen: ein Beweis dafür, daß auch in einer in philosophischer Abstraktion sich auf die bloße Theorie beschränkenden Entfaltung alles von dem grundlegenden doxischen Moment gehalten und getragen ist.

Hier wird an den Realismus - denn er ist die Theorie der bloßen Wirksamkeit; und auf ihn lassen sich alle verfeinerten Formen desselben zurückführen - die Frage nach der doxischen Begründung des Anfangs seiner Theorie, des dogmatischen Willensaktes, der sich auf das Vorhandensein eines Leidens im Ich versteift, gerichtet.

4. Substantialität

Im ersten der aus dem theoretischen Grundsatz abgeleiteten Sätze (Das Ich setzt sich) sind ebenfalls zwei einander widersprechende Behauptungen beschlossen:

a) Das Ich ist setzend, bestimmend, also aktiv.

b) Das Ich bestimmt sich; dadurch ist es bestimmt, also passiv.

Auch dieser Widerspruch ist durch eine näher bestimmte Wechselbestimmung zu lösen, und zwar so, daß das Ich durch seine Aktivität seine Passivität und umgekehrt bestimmt. Dies läßt sich nur so denken: Das Ich ist einerseits die Totalität des Setzens, der Realität. Dies ist aus § 1 der "Grundlage" bekannt. Es setzt sich selbst schlechthin und sich aus sich selbst begründend. Andererseits ist auch schlechthin ein das Ich Einschränkendes und Hemmendes gesetzt : das Nicht-Ich (§§ 2 und 3). Das Ich hat also neben dem absoluten Sichselbstsetzen (Totalität der Tätigkeit) prinzipiell noch die ebenso unableitbare Möglichkeit, etwas anderes, also nur einen Teil der Totalität zu setzen, das gemessen an der Totalität der Tätigkeit ein Leiden ist.

---

1) I 2, S.291 - SW I, S.132

Insofern das Ich in sich mehrere schlechthin mögliche Arten des Handelns unterscheidet und sich als deren Gesamtheit setzt, setzt es sich als Substanz.[1] Seine bestimmte Einzeltätigkeit ist ihm Accidens.[1] Das Wechselbestimmungsverhältnis zwischen Substanz und Accidens heißt Substantialität.[2]

Aber genau wie an das bloße Kausalitätsverhältnis läßt sich die Frage nach der doxischen Begründung des Anfangs der bloßen Substantialitätstheorie (d.h. des dogmatischen Idealismus) stellen. Es ist zwar einsichtig gemacht, wie das Ich sich zugleich als handelnd und eingeschränkt setzen kann. Doch ist nicht geklärt, aus welchem Grund das ganze Verhältnis der Substantialität überhaupt in Kraft tritt.

> "Ununtersucht, und völlig im Dunkeln ist geblieben theils diejenige Thätigkeit des Ich, durch welche es sich selbst als Sustanz, und Accidens unterscheidet, und vergleicht; theils dasjenige, was das Ich veranlaßt, diese Handlung vorzunehmen; welches leztere, soviel wir aus der ersten Synthesis [cf.der Wirksamkeit] vermuthen können, wohl eine Wirkung des Nicht-Ich seyn dürfte."[3]

5. Vereinigung von Kausalität und Substantialität

Fichte deutet mit dieser Bemerkung auf die Lösung der Frage hin, wie denn die beiden Verhältnisse Kausalität und Substantialität, die ja beide aus dem theoretischen Grundsatz abstrahiert wurden, zusammenhängen. Sie müssen als ineinandergreifend gedacht werden, um so den ganzen Grundsatz des theoretischen Wissens verständlich zu machen. (Genauso muß später - eine Stufe höher - der theoretische Grundsatz mit dem praktischen zusammengedacht und verbunden werden. Erst die Erklärung dieser Einheit wird das ganze Bewußtsein erklären.)

Im theoretischen Grundsatz (Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich) waren die beiden Behauptungen

1) Das Ich setzt und bestimmt sich

2) Das Nicht-Ich bestimmt

unterschieden worden.[4] Wenn man auf die zweite Behauptung reflektiert, dann wird

---

1) vgl. I 2, S.299 - SW I, S.142

2) vgl. I 2, S.302 - SW I, S.145

3) I 2, S.300 - SW I, S.143

4) vgl. Seite 26

durch den Wechselbegriff der Kausalität das Nicht-Ich als Ursache einer Beschränkung des Ichs gedacht. Der Begriff der Ursache setzt aber notwendig ein Bewirktes, welches in diesem Falle eine Beschränkung, ein Leiden des Ichs ist, voraus. Die nächste Frage ist nun: Wie soll ein Leiden des Ichs gedacht werden? Da nichts als im Ich gesetzt gedacht werden kann, was das Ich nicht selbst in sich setzt (die transzendentalphilosophische Grundeinsicht), läßt sich das Leiden des Ichs nur denken als ein solches, welches das Ich in sich selbst setzt: Das Ich setzt sich also als leidend.

Dies leitet über zur Substantialität. Denn um sich selbst als leidend setzen zu können, muß das Ich sich zugleich auch als tätig setzen, nämlich als ein das Leiden Setzendes. Jede Tätigkeit des Ichs wird auch als solche gesetzt. Es soll ja gerade das Ich dasjenige sein, welches das Leiden in sich setzt. Tätig und leidend zugleich setzt das Ich sich aber im Verhältnis der Substantialität, in dem es sich zugleich als Totalität der Tätigkeit und als Teiltätigkeit, welche der Totalität entgegengesetzt und somit ein Leiden ist, setzt.

Die Reflexion auf den Inhalt der Wirksamkeit führt demnach durch sich selbst auf den Begriff der Substantialität. Um die Behauptung: Das Nicht-Ich ist Ursache eines Leidens im Ich verstehen zu können, müssen wir die Behauptung: Das Ich setzt sich als tätig und leidend zugleich, aufstellen. Aber die letztere Behauptung erklärt sich ebenfalls nicht aus sich selbst. Denn wir haben bisher das Gesetz der Substantialität eingesehen, aber noch nicht den Grund dafür, daß es angewendet wird. Um es anwenden zu können, müssen wir das Faktum einer Einschränkung im Ich annehmen. Und als Erklärung für diese Einschränkung bietet sich die Annahme einer Wirksamkeit des Nicht-Ichs auf das Ich an.

Die Reflexion hat sich also im Kreis herumbewegt. Die Erklärung der Wirksamkeit führt auf die Substantialität, und deren Erklärung auf die Wirksamkeit zurück. Da also dieser Wechsel zwischen Wirksamkeit und Substantialität nicht erklärt, was er soll, ist man genötigt, diesen Wechsel und sein Eintreten selbst zu erklären. Den Erklärungsgrund dieses Wechsels nennt Fichte eine von diesem Wechsel "unabhängige Thätigkeit".[1)]

---

1) I 2, S.305 - SW I, S.149

Geht die Reflexion von der Erklärung der Wirksamkeit aus, so zeigt sich ihr das Leiden (oder die Affektion) des Ichs bedingt durch eine unabhängige Tätigkeit des Nicht-Ichs (das "Ding an sich"). Beginnt man dagegen bei dem Wechselverhältnis der Substantialität zu reflektieren, so muß man eine, dieses bestimmte Wechselverhältnis initiierende, unabhängige Tätigkeit des Ichs annehmen, eine "absolute Thätigkeit, die einen Wechsel bestimmt. (Sie heißt Einbildungskraft, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird)."[1)]

Da aber die unabhängige Tätigkeit nur gesetzt ist, um den Wechsel von Tun und Leiden zu erklären, ist sie ihrerseits auch durch den Wechsel bedingt, d.h. sie tritt zum Wechsel in dasselbe Verhältnis ein, wie es innerhalb des Wechsels zwischen Tun und Leiden besteht.[2)] Es ist also erneut kein fester Punkt gewonnen, von dem die Deduktion der Vorstellung anheben könnte. Oder mit anderen Worten: Die verschiedenen Tätigkeiten im Wechsel von Tun und Leiden (dem 'unteren' Wechsel) und im 'oberen' Wechsel der unabhängigen Tätigkeit mit dem 'unteren' Wechsel sind einzelne Momente des bloßen Begriffsgefüges zwischen Ich und Nicht-Ich: sie sind leeres Denken ohne Anschauungsinhalt, ohne Realität.

Fichte führt den neuen, 'oberen' Wechsel zwischen unabhängiger Tätigkeit und 'unterem' Wechsel aus, unterscheidet darin jeweils zwischen Form und Materie von Wechsel und unabhängiger Tätigkeit und bezieht diese Momente im allgemeinen Wechselbestimmungsverhältnis und in den bestimmten Arten des Wechselbestimmungsverhältnisses (Kausalität und Substantialität) aufeinander.[3)]

Diesem Versuch, der auf bloß begrifflichem Weg zeigen will, wie aus dem bloßen Nichts (dem Nicht-Ich des zweiten Grundsatzes) eine dem "theilbaren Ich" gegenüberstehende nichtichliche Realität entsteht, stellt sich ein prinzipielles Hindernis entgegen. Es zeigt sich nämlich, daß der aus dem dritten Grundsatz abgeleitete theoretische Grundsatz nur denkbar ist, wenn das Ich außer den in § 4

---

1) I 2, S.314 - SW I, S.160

2) vgl. I 2, S.305f - SW I, S.149f

3) vgl. I 2, S.307-356 - SW I, S.151-212

durchgeführten Bestimmungen begrifflicher Art einen vom Begreifen prinzipiell verschiedenen Akt der Anschauung setzt.

Die begriffliche Differenzierung führt nämlich auf zwei Entgegengesetzte, die auf bloß begrifflichem Weg nicht zu vereinigen sind. Wenn das Bewußtsein neben der begrifflichen Synthesis (der Grund-Folge-Verbindung) nicht noch die Fähigkeit des anschaulichen Nebeneinandersetzens (der appositionellen Synthesis) hätte, könnten das Endliche und das Unendliche, die beiden absolut Entgegengesetzten,[1] nicht vereinigt werden: dann aber wäre kein Bewußtsein möglich.

Diese Verbindung der appositionellen Synthesis leistet die Einbildungskraft. "Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich sezt [...] ist das Vermögen der Einbildungskraft."[2]

Als 'Realgrund' für das Anheben der Vorstellungstätigkeit (der Einbildungskraft) muß ein "Anstoß"[3] auf die an sich unendliche Tätigkeit des Ichs angenommen werden, aufgrund dessen das Ich sich als unendlich und endlich zugleich setzen kann. Da das ursprünglich unendliche Ich seine Endlichkeit nicht aus der Unendlichkeit ableiten kann, setzt es als ihren Grund das Nicht-Ich.

An dieser - im theoretischen Teil - höchsten Stufe ist ein möglicher Irrtum abzuwehren, den Fichte selbst als "weit abstrakteren Realismus"[4] ablehnt. Es darf nämlich nicht vergessen werden, daß dieser Anstoß nicht möglich wäre, wenn das Ich nicht sich als 'anstoßbar' setzte, und - auf der Stufe der philosophischen Reflexion - daß das Ich es ist, welches den Anstoß und ihmzufolge ein Anstoßendes annimmt (oder produziert).

Daß wir einen Anstoß annehmen müssen, ist bedingt durch den Akt der Reflexion, die den theoretischen Grundsatz allein denken will. Dieser Akt ist aber - wie jeder Akt des Bewußtseins - auch ein Akt des Wollens und bedarf der doxischen Begründung. Es ist jetzt zwar gezeigt, daß das Ich den Anstoß durch das Nicht-Ich annehmen muß, wenn es sich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzen will; offen bleibt aber noch, ob das Ich sich auch als bestimmt durch das Nicht-Ich setzen soll.

---

1) I 2, S.358 - SW I, S.214
2) I 2, S.359 - SW I, S.215
3)u.4) I 2, S.355 - SW I, S.210

DRITTER TEIL

Der "praktische Teil" der "Grundlage"
Die doxischen Konstitutiva des Gegenstandes (§§ 5-11)

I. Die doxisch-formalen Konstitutiva

Überleitung

Durch die Entfaltung des theoretischen Teiles der "Grundlage", vor allem in der Zusammenfassung seines Resultates in der "Deduktion der Vorstellung",[1] hat Fichte gezeigt, w i e das Ich sich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt. Dabei ist die wesentliche Erkenntnis, deren Beweis aber hier nicht näher ausgeführt zu werden braucht, die: Alle Bestimmungen und Unterscheidungen, die am Objekt sichtbar werden, stammen aus den Vorstellungsgesetzen des Ichs und können aus ihnen apriorisch abgeleitet werden. Sie sind Produkte des Ichs.

Damit ist die Annahme des gemeinen Menschenverstandes und der Realismen aller möglichen Schattierungen von einer für sich bestehenden und u.a. auch auf die Rezeptivität des Ichs einwirkenden, selbständigen Außenwelt widerlegt.

Als allererster Ausgangspunkt seiner theoretischen Tätigkeit[2] muß das Ich allerdings etwas annehmen, das im theoretischen Teil nicht mehr völlig erklärt werden kann, sondern dessen Erklärung auf ein anderes Konstitutivmoment verweist, das im praktischen Teil der "Grundlage" abgehandelt wird. Das Ich sah sich nämlich durch den Vollzug seiner theoretischen Tätigkeit gezwungen, einen "Anstoß" anzu-

---

1) I 2, S.369-384 - SW I, S.227-246

2) Die verschiedenen Tätigkeiten sind natürlich keine für sich vorkommenden, sekundärreflexiv bewußtgemachten Akte des Bewußtseins, sondern einzelne Momente, aus denen das Gebäude des Bewußtseins synthetisch zusammengesetzt ist, durch Abstraktion herausgehobene, notwendig vorauszusetzende Momente des wirklichen Bewußtseins.

nehmen, zu postulieren, zu fordern, wenn es nicht an einer absoluten Grenze des Wissens stehenbleiben wollte. Dieser Anstoß ist dasjenige am Nicht-Ich, was von seiner Selbständigkeit übriggeblieben ist. Er wird dem Ich zum Anlaß, seine theoretischen Tätigkeiten durchzuführen und eine Außenwelt aufzubauen.

Der "Anstoß" ist das überleitende Moment, das einen praktischen Teil herbeiführt. Er ist die "Aufgabe für das Ich, sich selbst zu begrenzen".[1] Aber auch für die Aufgabe gilt das, was Fichte im "Versuch einer Kritik aller Offenbarung" vom Dürfen geschrieben hat: ihm sei sein Charakter als Freiheitsbegriff gleichsam auf die Stirn geschrieben.[2] Eine Aufgabe ist für dasjenige Vermögen, an welches sie sich richtet, ein Soll, eine Forderung. Es ist in ihrem Wesen beschlossen, daß sie sich nur an eine Freiheit, einen freien Willen richten kann. Dies muß ebenso vom "Anstoß" gelten: Das Ich soll also seine theoretische Tätigkeit willentlich vollziehen. Indem der Wille sich mit der Intelligenz verbindet (- es soll damit aber keinesfalls behauptet werden, er könnte sich mit ihr auch nicht verbinden -), ist die Tätigkeit des Ichs nicht mehr bloß theoretisch; sie ist ein erkennendes Wollen und Werten: sie ist doxisch.

Wenn aber das Ich in bezug auf das Nicht-Ich nicht mehr bloß passiv ist (affiziert wird, eine Einschränkung erleidet), sondern um diese Einschränkung erleiden zu können, selbst tätig werden und das Nicht-Ich doxisch bestimmen muß[3], dann ist damit die Verbindung des theoretischen mit dem praktischen Teil der "Grundlage" als notwendig erwiesen.

Und so muß es auch sein; denn der praktische Grundsatz ist neben dem theoretischen ein Teil des - wie wir ihn genannt haben - (Fichteschen) 'Satzes des Bewußtseins' ("Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen".) Dieser Satz ist die Einheit, aus der theoretischer und praktischer Satz hervorgehen und in dem sie zusammenhängen.

---

1) I 2, S.355 - SW I, S.210

2) vgl. I 1, S.149

3) vgl. Seite 32 und I 2, S.355ff - SW I, S.210ff

1) Widerstreit zwischen absolutem und intelligentem Ich als Ausgangspunkt der Reflexion

Fichte führt in der "Grundlage" die Reflexion allerdings auf andere Weise weiter. Am Beginn des dritten, des praktischen, Teiles der "Grundlage" zeigt er noch nicht, wie dieser mit dem theoretischen zusammenhängt, sondern er setzt neu an: Einerseits ist das Ich absolute Selbstsetzung (Tathandlung), was uns aus der Darlegung von § 1 bekannt ist, und ist damit absolute Freiheit und 'Totalität der Realität'. Andererseits ist das Ich als Intelligenz darauf angewiesen, einen Anstoß annehmen zu müssen. Damit ist es aber bedingt und eingeschränkt. Dies ist der "Widerstreit zwischen dem Ich, als Intelligenz, und insofern beschränktem, und zwischen eben demselben, als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen".[1)]

In § 5 ist der Reflexion vor allem die Aufgabe gestellt darzustellen, wie dieser Widerstreit gedacht werden kann. Ihre Lösung wird so geleistet werden, daß "als Vereinigungsmittel ein praktisches Vermögen des Ich"[1)] aufgefunden wird.

Der Impetus zur Aufhellung dieses Widerstreites kann nur aus der in § 1 eingesehenen, absoluten sittlichen Selbsthelligkeit und Selbstbegründung stammen. Dieses absolute Wissen nämlich ist der archimedische Punkt, von dem allein alle Widersprüche gelöst werden sollen (absolut sollen!) und deshalb auch können.

(Man kann die Unhintergehbarkeit der Forderung, daß dieser Widerspruch schlechthin gelöst werden soll, auch so zeigen: Jemand, der die Gültigkeit dieser Forderung nicht zugeben wollte, müßte dagegen die Frage stellen, warum nicht ein absoluter Widerspruch bestehen bleiben sollte. Damit aber widerspräche er sich selbst. Denn wer fragt, der will w i s s e n - in diesem konkreten Fall vom von ihm konstruierten absoluten Nichtwissen. Damit aber setzte er voraus, was er in Frage stellen wollte.)

---

1) I 2, S.386 - SW I, S.247

2) Die Tathandlung als absolute Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes

Der bisher einzige wirklich gesicherte und eingesehene Satz ist der der Tathandlung: Das Ich setzt sich selbst. Nur von ihm kann jede Begründung ausgehen. Aus dem absoluten Ich muß das praktische und aus diesem das theoretische abgeleitet werden.

Um dies klar herauszustellen, d.h. um klarzumachen, unter welchem leitenden Interesse die gesamte weitere Entfaltung steht, beginnt Fichte am Anfang des praktischen Teiles (§ 5 f) noch nicht sofort mit dem Nachweis der einzelnen doxischen Konstitutiva (dies geschieht eigentlich erst ab § 7), sondern stellt letzterem eine erneute, vertiefte Erörterung dessen voran, was bereits der erste Teil der "Grundlage" (§§ 1-3) zum Gegenstand hatte.

Hier bietet sich für Fichte die Gelegenheit, die §§ 1-3 in ihrem v o l l e n Inhalt darzustellen, zur bloß-theoretischen Bedeutung die im ersten Teil der "Grundlage" etwas zurücktretende, aber wichtigere doxisch-praktische Bedeutung der drei Grundsätze hinzuzufügen. Es wird sich herausstellen, daß die drei das endliche Bewußtsein konstituierenden Grundakte in erster Linie als (im weitesten Sinn des Wortes) Willensmomente aufzufassen sind, als Akte, die nicht nur ein bloß-faktisches Ist setzen, sondern vor allem einen A n s p r u c h erheben und erfüllen, T e n d e n z in sich sind. Wie in der vorliegenden Arbeit schon mehrmals zum Ausdruck gebracht wurde, hängt für die wissenschaftliche Relevanz solcher Wollensbehauptungen noch vor ihrer Seins-Begründung alles von ihrer Geltungsbegründung, ihrer Rechtfertigung ab.

Nur wenn dieser Aspekt der drei Grundsätze der "Grundlage" in den Blick kommt, läßt sich die "Grundlage" in ihrer vollen und wahren wissenschaftlichen Bedeutung erfassen. Denn auch diese Tendenz (Wollen, Anspruch) läßt sich bloß-theoretisch, rein-faktisch ansehen. Man behauptet dann nur die e i n e Seite, nämlich d a ß ein Anspruch erhoben wird: das Faktum des Anspruchs. Solchem bloßen Ist-Feststellen entgeht natürlich das Wesentliche des Anspruchs, nämlich daß er sich rechtfertigt (oder nicht). Der energische Inhalt des Anspruchs als solcher bleibt solchem Zugang verschlossen.

Dieser soeben gekennzeichneten Täuschung über den wahren Begründungswert der §§ 1-3 der "Grundlage" haben sich Schelling und Hegel hingegeben und mit dieser falschen Interpretation der Wissenschaftslehre die bis auf den heutigen Tag herrschende Auffassung der Wissenschaftslehre geprägt. (Man denke nur an das anscheinend unaustilgbare Klischee vom "deutschen subjektiven Idealismus"!)

Zwei Werke Schellings müssen zur Beurteilung seiner "Grundlage"-Rezeption herangezogen werden: die noch vor dem Erscheinen des praktischen Teils der "Grundlage" geschriebene Schrift "Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", Tübingen 1795, und die "Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kriticismus", 1795/96.

Bezüglich der Schrift "Vom Ich" schreibt Schelling am 4.Februar 1795 an Hegel über das entscheidende Prinzip seiner Auffassung von Philosophie: "Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit. [...] Es gibt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ichs. - Gott ist nichts als das absolute Ich [...]; für Gott aber, d.h. für das absolute Ich gibt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein, - mithin gibt es keinen persönlichen Gott".[1)]

Welchen genaueren Sinn Schelling diesen Sätzen gab, wird durch den praktischen Teil der Schrift "Vom Ich" deutlich, den er unabhängig von Fichte verfaßte. (Schelling hatte zu dieser Zeit von der "Grundlage" nur aus dem bereits gedruckten Teil Kenntnis, der praktische Teil der "Grundlage" erschien erst später.) Die Idee der Kausalität des absoluten Ichs wird dort als "die Idee von absoluter Macht"[2)] angesehen. "Das unendliche Ich [...] kennt gar kein Moralgesez, und ist seiner Kausalität nach bloß als absolute, sich selbst gleiche, Macht bestimmt."[3)] Sein oberster Inhalt ist - im Gegenteil - das höhere "Gesez des

---

1) Briefe von und an Hegel, hrsgg.v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952, Bd.1, Nr.10, Seite 22

2) Schellings Werke, München 1927, hrsgg.v. Manfred Schröter, Band I, S.119

3) l.c., S.122

Seyns, das im Gegensaz gegen das Gesez der Freiheit, Naturgesez heissen kann".[1] Das absolute Ich ist für Schelling "ein immanentes Princip [...], in welchem Freiheit und Natur identisch sind".[2]

Wenn Schelling das absolute Ich nur als absolute Willkür und Macht auffaßt, sieht er in ihm nur den absoluten Anspruch: den Rechtfertigungsakt vollzieht er nicht. Für eine solche Auffassung bietet sich aber eine naheliegende Konsequenz an: Wenn auch das Absolute nur fordert, nur beansprucht, ohne diesen Anspruch als zu Recht gestellt auszuweisen d.i. zu erfüllen, dann kann ihm mit genau demselben Recht der Anspruch des endlichen Ichs gegenüber- und entgegengestellt werden. Gott wird zum 'Bruder' des Menschen, das Absolute zum Teilmoment in der Selbstentfaltung des Ichs. Dies bedeutet, auf die Deutung der "Grundlage" angewandt, daß aus der bloß-theoretischen Auffassung des § 1 seine Relativierung und die dogmatische Absolutsetzung des § 3, des (endlichen) Bewußtseins, folgt.[3] Mit dieser Auffassung des obersten Prinzips sind echte Freiheit und wahre Sittlichkeit unvereinbar. Schellings dogmatischer Idealismus beginnt Gestalt anzunehmen.

---

1) l.c., S.125

2) l.c., S.165

3) Diese Folgerung wurde von Hegel gezogen. Auch der mit Schelling und Hegel befreundete Hölderlin, der 1794/95 bei Fichte in Jena gehört hatte, kam zu dieser Ansicht:
"Es ist auch gut, und sogar die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden. Die absolute Monarchie hebt sich überall selbst auf, denn sie ist objektlos; es hat auch im strengen Sinne niemals eine gegeben. Alles greift ineinander und leidet, so wie es tätig ist, so auch der reinste Gedanke des Menschen, und in aller Schärfe genommen, ist eine apriorische, von aller Erfahrung durchaus unabhängige Philosophie, wie Du selbst weißt, so gut ein Unding als eine positive Offenbarung, wo der Offenbarende nur alles dabei tut, und der, dem die Offenbarung gegeben wird, nicht einmal sich regen darf, um sie zu nehmen, denn sonst hätt er schon von dem Seinen etwas dazu gebracht."
Brief an Isaak von Sinclair, 24.Dezember 1798. Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsgg.v. Friedrich Beissner, Stuttgart 1965, Sechster Band, hrsgg.v. Adolf Beck, S.323.

Voll ausgebildet erscheint er wenig später in den "Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus", die auch unter dem Einfluß Hölderlins, der nach seiner fluchtartigen Abreise aus Jena im September 1795 mit Schelling zusammen war und diesen in seinen "neuen Überzeugungen"[1] bestärkte, entstanden. Hier behauptet Schelling, Kants Kritiken hätten nur die Methodologie für zwei gleichmögliche Systeme aufgestellt, nämlich für "den Dogmatismus als System des objectiven Realismus" und für "den Kriticismus als System [...] des objectiven Idealismus".[2] Da die theoretische Vernunft in ihrem Ausgehen auf ein Unbedingtes nicht ans Ziel gelange, verweise sie auf ein praktisches Postulat, welches je nach den beiden gleichmöglichen Systemen des Dogmatismus oder des Kritizismus anders ausfalle, welches aber auch "schlechthin, d.h. ohne Grund",[3] also aus der absoluten Selbstmacht der (Willkür-)Freiheit gesetzt werde. Denn diese ist nach Schelling das höchste, und nicht die Moralität. "Moralität kann nicht selbst das Höchste, kann nur Annäherung sein zum absoluten Zustande, nur Streben nach absoluter Freiheit, die [...] kein Gesetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eigenen Wesens."[4] Im Absoluten sei ein Moralgesetz nicht anzusetzen. "Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d.h. es setzt die Möglichkeit von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden."[5]

Dem 'idealistischen Absoluten', wie er es ansetzt, nämlich der absolut- und über die Moralität gesetzten Willkürfreiheit, setzt Schelling ein 'dogmatisches Absolutes', das ebenso möglich und ebenso wahr sein soll, gegenüber: ein un-

---

1) Hölderlin, l.c., S.220, Brief v.24.Februar 1796 an Niethammer: "Schelling [...] ist mit seinen neuen Überzeugungen, wie Du wissen wirst, einen besseren Weg gegangen, ehe er auf dem schlechteren ans Ziel gekommen war."

2) Schellings Werke, l.c., S.226

3) ebenda, S.235

4) ebenda, S.246

5) ebenda, S.248

endliches Objekt, in dem wegen seiner Unendlichkeit Subjekt und Objekt identisch sein sollen. In doxisch-praktischer Hinsicht folgt daraus: "Der consequente Dogmatismus geht nicht auf Kampf, sondern auf Unterwerfung, [...] auf freiwilligen Untergang, auf stille Hingabe meiner selbst ans absolute Object."[1] Dieses Aufgeben jeglicher eigenen moralischen Anstrengung, dieses Setzen der "absolute[n] Passivität in [s]ich selbst",[2] diesen Beschluß, "an seiner eignen [moralischen] Vernichtung zu arbeiten, jede freie Causalität in sich aufzuheben, und die Modification eines Objects zu sein, in dessen Unendlichkeit er früher oder später seinen (moralischen) Untergang findet",[3] nennt Schelling "Ruhe im Arme der Welt",[1] "Ruhe [...] in der Liebe des Unendlichen".[4]

Beide Haltungen, die kritische Moralität und die eben bezeichnete, koinzidierten im Ziele, behauptet Schelling: "Der Stoiker, der sich von der Macht der Objecte unabhängig zu machen strebte, strebte so gut nach Seeligkeit, als der Epikuräer, der sich in die Arme der Welt stürzte. Jener machte sich von den sinnlichen Bedürfnissen unabhängig dadurch, daß er keines, dieser dadurch, daß er sie alle befriedigte."[5]

Fichte hat auf dieses geradezu groteske Mißverständnis der Wissenschaftslehre und der "Grundlage" im besonderen in pointierter, aber Schelling nicht immer beim Namen nennender Form in den beiden "Einleitungen in die Wissenschaftslehre" geantwortet.[6] Für uns ist vor allem von Interesse, wie Fichte Schellings Mißdeutung des obersten Prinzips widerlegt.

---

1) ebenda, S.208

2) ebenda, S.258

3) ebenda, S. 263

4) ebenda, S.240 - Vgl.auch hierzu die Parallele bei Hölderlin: "Freilich sehnen wir uns oft auch, aus diesem Mittelzustand von Leben und Tod überzugehn ins unendliche Sein der schönen Welt, in die Arme der ewigjugendlichen Natur, wovon wir ausgegangen." - Hölderlin, l.c., S.226

5) Schellings Werke, l.c., S.253

6) Daß die beiden Einleitungen in besonderer Weise auf Schelling Bezug nehmen, hat bereits Xavier Léon nachgewiesen: "Fichte et son temps", Bd.I, Paris 1922, SS.395-399 und 415-442. - Vgl. ferner das Vorwort zum "Versuch einer neuen

Schelling hatte als Konstitutivakt seiner beiden 'gleichmöglichen' Systeme je einen 'praktisch' absoluten Willkürakt behauptet. Auch Fichte behauptet für den Beginn aller philosophischen Erklärung einen "absolut erste[n] Act, [der] lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkühr, und da der Entschluß der Willkühr doch einen Grund haben soll, durch Neigung und Interesse bestimmt".[1] Im diametralen Gegensatz zu Schelling aber sagt Fichte, daß es nicht gleichgültig ist, welchem Interesse der Philosoph folgt. Denn: "Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das für uns selbst."[1]

Das hier noch faktisch-apodiktisch interpretierbare Selbstinteresse der Vernunft kann aber noch tiefer begründet werden, indem man es unternimmt,

> die "intellectuelle Anschauung [=die Tathandlung der "Grundlage"] [...] ihrer Möglichkeit nach zu erklären, und sie durch diese Erklärung aus dem Systeme der gesammten Vernunft, gegen den Verdacht der Trüglichkeit, und Täuschung zu vertheidigen, den sie durch ihren Widerstreit gegen die ebenfalls in der Vernunft gegründete dogmatische Denkart auf sich zieht; den Glauben an ihre Realität, von welchem der transscendentale Idealismus [...] allerdings ausgeht, durch etwas noch höheres zu bewähren, und das Interesse selbst, auf welches er sich gründet, in der Vernunft nachzuweisen. Dies geschieht durch Aufweisung des SittenGesetzes in uns, in welchem das Ich als Etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts anderm begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird. In dem Bewusstseyn dieses Gesetzes, welches doch wohl ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderm gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewusstseyn ist, ist die Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit begründet [...]. Nur durch dieses Medium des SittenGesetzes erblicke ich mich, und erblicke ich mich dadurch, so erblicke ich mich nothwendig, als selbstthätig."[2]

Darstellung der Wissenschaftslehre" in der Akad.-Ausg. I 4, Seite 176, und Lauth, Reinhard: "Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797", in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.21/1967, S.357

1) I 4, S.194

2) I 4, S. 219

> Die transzendentale "Philosophie wird hier ganz unabhängig von aller Willkür, und ein Product der [...] praktischen Nothwendigkeit. Ich kann von diesem Standpunkte aus nicht weiter gehen, weil ich nicht weiter gehen darf; und so zeigt sich der transscendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das SittenGesetz sich innigst vereinigen. Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen, und dasselbe [...] denken, [...] als die Dinge bestimmend."[1)]

Damit ist das am Anfang der philosophischen Entscheidung für das wahre transzendentale Erklärungsprinzip liegende Bewußtsein des Sittengesetzes nachträglich auch transzendental legitimiert.

Auf Schelling gemünzt ist wohl auch die Aussage Fichtes - in erster Linie dürfte sie sich auf Jacobi beziehen - aus einem "Entwurf einer Vorrede zur Neuen Darstellung der Wissenschaftslehre":[2)]

> "Die herrschende Vorstellung von der Wissenschaftslehre scheint sich auf die Aussage einiger wenigen Individuen zu gründen, die sogar den fünften Paragraphen der alten Darstellung gar nicht, oder nicht mit gehöriger Aufmerksamkeit gelesen haben mögen, indem sie wenigstens dort gefunden haben würden, daß die Wissenschaftslehre kein Nihilismus sei. Die andern, erfreut auf diese Weise die fremde Erscheinung auf eine sie begreifliche Weise zurecht gelegt zu finden, mögen seitdem das eigene Studium derselben aufgegeben haben."[3)]

Für Schelling trifft jedenfalls dieser Vorwurf Fichtes, daß man den praktischen Teil der "Grundlage" nicht verstanden oder nicht gelesen habe, zu. Dies geht aus dem Brief Schellings vom 22. Januar 1796 an Niethammer hervor:

> "Ihren Auftrag, Fichte's Wissenschaftslehre zu recensiren, nehme ich mit desto größerem Vergnügen an, da ich selbst bisher nicht Zeit genug gehabt habe, diß Werk eigentlich zu studiren. Den praktischen Teil derselben habe ich bis jezt noch nicht einmal gelesen. Insofern also ist Ihr günstiges Urteil, als ob ich mich mit Fichte's Philosophie ganz vertraut gemacht hätte, allzugünstig. Doch glaube ich den Geist derselben im Allgemeinen gefaßt zu haben."[4)]

---

1) I 4, S.219f

2) Vgl. Seite 11f - Jacobi hatte im dort zitierten Brief der Wissenschaftslehre "Nihilismus" vorgeworfen.

3) Abgedruckt in "J.G.Fichte: Schriften aus den Jahren 1790-1800 Herausgegeben von Hans Jacob, Bd.2, Berlin 1937, S.XL

4) F.W.J.Schelling Briefe und Dokumente, Bd.1, Hrsgg.v.Horst Fuhrmans, Bonn 1962, S.60

Schelling scheint überhaupt nicht mehr dazugekommen zu sein, den praktischen Teil der "Grundlage" ernstlich'zu studiren'; denn Ende März 1796 gab er den Rezensionsauftrag zurück.

In § 5 der "Grundlage" stehen die beiden Passagen, die für das Verständnis des doxischen Inhalts der §§ 1-3 von größter Bedeutung sind und deren eine hier angeführt werden soll (die zweite wird weiter unten zu behandeln sein):

> "Hier erst wird der Sinn des Satzes: das Ich sezt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtseyn gegebnen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas ausser dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann."[1)]

Aus dieser Stelle geht ebenfalls klar hervor, daß das absolute Ich mißverstanden wird, wenn man es und sein absolutes Setzen bloß faktisch-theoretisch nimmt, als ein bloßes absolutes Schaffen eines Ist. (Welche Irrtümer sich daraus für die Interpretation der Objektkonstitution ergeben können und tatsächlich auch in die Welt gesetzt worden sind, soll im übernächsten Abschnitt gezeigt werden.)

Wir kommen zum Gedankengang des § 5 der "Grundlage". Um den Widerstreit zwischen dem absoluten und dem intelligenten Ich aufzulösen - darum geht es fürs erste im praktischen Teil - geht Fichte auf die umfassende Frage zurück, wie es überhaupt gedacht werden kann, daß 'etwas anderes' als das absolute Ich selbst gesetzt ist. Dieses Andere ist das als "etwas ausser dem Ich"[2)] angesetzte, durch welches das intelligente Ich bestimmt und bedingt ist: der 'Anstoß'.

Der Widerspruch zwischen absolutem Ich und dem Ich als Intelligenz wird nun dadurch aufzuheben versucht, daß Fichte zwischen beide ein praktisches Vermögen einschiebt, welches den 'Anstoß', der das Ich zu einem intelligenten und

---

1) I 2, S.409 - SW I, S.277 - (Eckige Klammern im Original)

2) I 2, S.386 - SW I, S.248

damit nicht-absoluten Ich macht, 'produziert': (Ob diese'Produktion'- im Sinne einer Kausalverbindung - möglich ist und wie dieser Ansatz zu modifizieren ist, wird sich im folgenden zeigen.)

> "Aber die Abhängigkeit des Ich, als Intelligenz, soll aufgehoben werden, und dies ist nur unter der Bedingung denkbar, daß das Ich jenes bis jezt unbekannte Nicht-Ich, dem der Anstoß beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, durch sich selbst bestimme."[1)]

Zu diesem Zweck ist an das zu erinnern, was schon in der Besprechung von § 2 gesagt worden ist (vgl.Seite 20), daß nämlich auch das Nicht-Ich immer ein gesetztes Nicht-Ich ist, daß von der Behauptung, dem Setzen des Ichs, nicht losgelassen werden kann. Der Widerstreit kann also nur so gelöst werden, daß ein Setzungsakt des Ichs gefunden wird, mit dem es sich den Anstoß selbst gibt:

> "Das absolute Ich soll [...] Ursache vom Nicht-Ich seyn, insofern dasselbe der lezte Grund aller Vorstellung ist, und dieses insofern sein bewirktes."[2)]
> "So wird [...] aus der absoluten Thätigkeit des Ich eine gewisse bestimmte Thätigkeit desselben gefolgert."[2)]
> "Und so hätten wir denn gar keine Einwirkung auf das Ich von aussen, sondern bloß eine Wirkung desselben auf sich selbst."[3)]

Dieser Setzungsakt läßt sich aber - wie bereits erwähnt[4)] - nicht als ebenso absoluter Akt wie derjenige der Tathandlung aufstellen, sondern - und nun ist auf die zweite der oben erwähnten Stellen hinzuweisen, und zwar auf diejenige, welche "den wahren Sinn unsers zweiten Grundsatzes: dem Ich wird entgegengesezt ein Nicht-Ich",[5)] klarmacht -

---

1) I 2, S.388 - SW I, S.250
2) I 2, S.388 - SW I, S.251
3) I 2, S.388f - SW I, S.251
4) Vgl. Seite 20
5) I 2, S.390 - SW I, S.252

"im zweiten Grundsatze ist nur einiges absolut: einiges aber sezt ein Faktum voraus, das sich a priori gar nicht aufzeigen läßt, sondern lediglich in eines leden eigner Erfahrung.
Ausser dem Setzen des Ich durch sich selbst soll es noch ein Setzen geben. Dies ist a priori eine bloße Hypothese; daß es ein solches Setzen gebe, läßt sich durch nichts darthun, als durch ein Faktum des Bewußtseyns, und jeder muß es sich selbst durch dieses Faktum darthun; keiner kann es dem andern durch Vernunftgründe beweisen. [...] Absolut aber, und schlechthin im Wesen des Ich gegründet ist es, daß, wenn es ein solches Setzen giebt, dieses Setzen ein Entgegensetzen, und das Gesezte ein Nicht-Ich seyn müsse. - Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür läßt kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung, und aller Begründung selbst zum Grunde. Daß jedes Setzen, welches nicht ein Setzen des Ich ist, ein Gegensetzen seyn müsse, ist schlechthin gewiß; daß es ein solches Setzen gebe, kann jeder nur durch seine eigene Erfahrung sich darthun. [...] Wer des postulirten Faktums sich nicht bewußt seyn könnte [...] für den hätte die ganze Wissenschaft keinen Gehalt, sie wäre ihm leer; dennoch aber müßte er ihr die formale Richtigkeit zugestehen. Und so ist denn die Wissenschaftslehre a priori möglich, ob sie gleich auf Objekte gehen soll. Das Objekt ist nicht a priori, sondern es wird ihr erst in der Erfahrung gegeben; die objektive Gültigkeit liefert jedem sein eignes Bewustseyn des Objekts, welches Bewustseyn sich a priori nur postuliren, nicht aber deduciren läßt."[1]

Hier wird also, schon bevor er de facto bei Schelling und Hegel auftritt, der Irrtum widerlegt, daß der zweite Satz der "Grundlage", der Satz des Gegensetzens,ebenso absolut sei wie der erste. Hegel schreibt in seiner Differenzschrift[2] dagegen: "Dieser zweite Satz [nämlich A nicht = A] ist so unbedingt als der erste [A = A], und insofern Bedingung des ersten, sowie der erste Bedingung des zweiten Satzes ist."[3] Er bezeichnet sogar "die Antinomie [nämlich "daß der Widerspruch ebenso notwendig ist als der Nichtwiderspruch"[3]]

---

1) I 2, S.390 - SW I, S.252f

2) Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Differenz des Fichte'schen und Schellingschen Systems der Philosophie, Jena 1801. Zitiert nach dem Abdruck, hrsgg. v.G.Lasson, Leipzig 1928 - Hamburg 1962

3) S.28

[als] de[n] höchste[n] formelle[n] Ausdruck des Wissens und der Wahrheit".[1] Oder: "Dem Ich = Ich steht ein anderer Satz ebenso absolut entgegen: das Subjekt ist nicht gleich dem Objekt, - beide Sätze sind vom gleichen Range."[2]

Damit wird der Versuch gemacht, das absolute, alles begründende Moment durch das Begründete zu relativieren. Es sei schon hier auf die Folgerung, welche aber der Sache nach erst in den folgenden Abschnitt gehörte, hingewiesen, die sich für ein solches 'Denken' - die Grundlage der Philosopheme Hegels und Schellings - mit zwingender Konsequenz ergeben wird: Es wird die Relation als solche zum absoluten Prinzip erhoben und versucht werden, auch die Objektwelt als notwendige Folge aus dem Absoluten zu deduzieren. (Diese Fehlauffassung hat sich in der Folgezeit in fast allen Philosophie- und Literaturgeschichten durchgesetzt und bis heute gehalten.)

Um die beiden ersten Tätigkeiten des Ichs (Tathandlung und die abgeleitete "gewisse bestimmte Thätigkeit"[3]) gegeneinander abzuheben, bezeichnet Fichte die Tätigkeit der Tathandlung als "reine Thätigkeit"[4]: "Die reine Thätigkeit [...] ist diejenige, die gar kein Objekt hat, sondern in sich selbst zurükgeht."[4] Die zweite Tätigkeit, diejenige, welche ein Nicht-Ich setzt, heißt in Gegensatz dazu "objektive Thätigkeit".[4]

Es bleibt aber nach allem noch ein grundsätzlicher Widerspruch zwischen diesen beiden Tätigkeiten, der zum Ausgangspunkt der Ableitung sämtlicher doxisch-materialer Momente des Gegenstandes werden wird und der erst mit der Ableitung des gesamten Bewußtseins (in doxischer und theoretischer Hinsicht) befriedigend gelöst wird.

Die entscheidenden Charaktere dieser beiden ersten Tätigkeiten (der reinen und der objektiven Tätigkeit) sind nämlich genau die beiden grundsätzlich Ent-

---

1) ebenda, S.29

2) ebenda, S.47

3) I 2, S.388 - SW I, S.251

4) I 2, S.393 - SW I, S.256

gegengesetzten, die im Theoretischen (§ 4) die weitere bloß-begriffliche Analysis-Synthesis unmöglich gemacht und die Deduktion der Einbildungskraft als des diese vermittelnden Vermögens erfordert hatten, nämlich ' unendlich' und 'endlich'. (Damit ist auch der inhaltliche Anknüpfungspunkt an den theoretischen Teil der "Grundlage" gegeben.)

> "Diese zwei sehr verschiednen Handlungen lassen sich durch folgende Sätze ausdrüken. Der erste: Das Ich sezt schlechthin sich als unendlich, und unbeschränkt. Der zweite: Das Ich sezt schlechthin sich als endlich und beschränkt."[1)]

Die Vermittlung dieser beiden Entgegengesetzten (jetzt aber nicht mehr bloß theoretisch, sondern in doxischer Hinsicht; denn die beiden zitierten Sätze sind im praktischen Teil ja so zu lesen: Das soll und will sich als unendlich setzen. Das Ich soll und will sich als endlich setzen.) erfordert im folgenden als die Grundkraft des Bewußtseins die Einbildungskraft in doxischer Funktion.

Diese Vermittlung muß geschehen können, weil beide Tätigkeiten Handlungen des einen Ichs sind. Ansonsten ergäben sich zwei totaliter getrennte Subjekte, deren eines nichts vom anderen wissen kann und umgekehrt. Zu betonen ist auch, daß gegenwärtig bloß auf die beiden zu Vermittelnden reflektiert , der Akt des Vermittelns selbst noch per abstractionem abgehalten wird. (Er wird im nächsten Abschnitt behandelt werden.)

Wenn beide (reine und objektive) Tätigkeiten vom einen Ich gesetzt werden, dann muß "das Ich durch die erste sich selbst zur leztern bestimme[n]".[2)] Das "Vereinigungsband"[2)] zwischen beiden Tätigkeiten muß das "Kausalitätsverhältnis [sein]; nämlich daß die in sich zurükgehende Thätigkeit des Ich zu der objectiven sich verhalte wie Ursache zu seinem bewirkten".[2)]

Insofern die objektive Tätigkeit absolut und unableitbar ist, kann sie nicht zum Bewirkten der reinen Tätigkeit werden. Der Setzungsakt als solcher ist

---

1) I 2, S.392 - SW I, S.255

2) I 2, S.393 - SW I, S.257

absolut und frei. Aber sie ist nur teilweise absolut, sie ist inhaltlich abhängig und insofern kann sie Bewirktes sein. Sie setzt einen Gegenstand, in dessen Begriff ipso facto mitgesetzt ist, daß er entgegensteht. Also muß auch etwas gesetzt sein, dem er entgegensteht. Dies ist

> "die durch das Ich in sich selbst gesezte unendliche Thätigkeit; und diese verhält sich zur objektiven Thätigkeit des Ich, wie Grund der Möglichkeit zu dem begründeten. Der Gegenstand wird bloß gesezt, insofern einer Thätigkeit des Ich widerstanden wird; keine solche Thätigkeit des Ich, kein Gegenstand."[1)]

Damit ist bewiesen, daß die Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung die reine Tätigkeit des Ichs ist. Nur im Felde dieser Spontaneität kann ein Objekt auftauchen. Würde ihr nicht widerstanden, so könnte nie ein Objekt gesetzt werden. Wesenmerkmal des Objekts ist es, daß es dem Ich widerstrebt.

Dies ist das erste und wichtigste doxische Konstitutivum der Objektsetzung. Die objektive Tätigkeit des Ichs ist in erster Linie dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht die absolute Tätigkeit der Selbstsetzung des Ichs ist. Nur auf dem Hintergrund der Tathandlung ist verständlich, was eine Objektsetzung ist, und nur unter Voraussetzung ersterer ist letztere möglich. Die absolute Selbstsetzung aber ist der reine, sich selbst helle und sich selbst rechtfertigende Wille, der absolute Willensakt überhaupt: "durch ihn wird ausgedrückt, was schlechthin durch sich selbst, und um sein Selbst willen gewiß ist."[2)]

---

1) I 2, S.395 - SW I, S.259 - An anderer Stelle faßt Fichte dies so zusammen: "Insofern kein Objekt gesetzt werden kann, wenn nicht eine Thätigkeit des Ich vorhanden ist, welcher die des Objekts entgegengesezt ist, und diese Thätigkeit notwendig vor allem Objekte schlechthin und lediglich durch das Subjekt selbst im Subjekte seyn muß, mithin die reine Thätigkeit desselben ist, ist die reine Thätigkeit des Ich als solche, Bedingung aller ein Objekt setzenden Thätigkeit. (I 2, S.398 - SW I, S.262)

2) I 2, S.393 - SW I, S.256

3) Die beziehende Tätigkeit - Einbildungskraft in doxischer Funktion

a) Das Daß der Beziehung

Wir haben gesehen, daß der Begriff des Gegenstandes nicht der eines für sich bestehenden Einfachen ist, sondern daß er ein Relationsbegriff ist. Indem das Ich sich mittels der objektiven Tätigkeit ein Nicht-Ich gibt, teilt es aus der Totalität der Tätigkeit (= Realität), die ursprünglich nur dem Ich zukommt, dem Nicht-Ich einen Teil zu. Es setzt eine ihm entgegenstehende Tätigkeit des Nicht-Ichs; und insofern ist das ursprünglich unendliche Ich endlich.

Diese beiden widersprüchlichen Tätigkeiten des Ichs hätten nun gar nichts miteinander zu tun, wenn sie nicht miteinander vermittelt, aufeinander bezogen, miteinander (in einer Beziehung) gleichgesetzt würden. Aber wir haben im vorigen Abschnitt von zwei Tätigkeiten des einen Ichs gesprochen und haben sie schon miteinander verglichen. Wenn nun beide Akte im Ich für das Ich vorkommen sollen, muß es im Ich selbst diese beziehende Tätigkeit geben. (In ihr kehrt das bereits in der Erörterung[1] des dritten Grundsatzes, § 3, aufgezeigte absolute Moment der Teilbarkeitssetzung wieder, ohne das auch die absolute Gegensetzung (§ 2) nicht möglich gewesen wäre. Beide sind nur zwei in der Reflexion gegeneinander abzuhebende Momente der Einen Handlung des endlichen Ichs.)

> "An sich betrachtet sind beide [cf. reine Tätigkeit und Tätigkeit des Objekts] völlig unabhängig von einander, und völlig entgegengesezt; es findet zwischen ihnen gar keine Beziehung Statt. Soll aber, laut der Forderung, ein Objekt gesezt werden, so müssen sie doch durch das ein Objekt setzende Ich aufeinander bezogen werden. Von dieser Beziehung hängt gleichfalls das Setzen eines Objekts überhaupt ab; insofern ein Objekt gesezt wird, werden sie bezogen, und inwiefern sie nicht bezogen werden, wird kein Objekt gesezt."[2]

Erst mit der Beziehung wird das Setzen eines Objekts möglich. Mit ihr

---

1) Seite 20ff

2) I 2, S.395 - SW I, S.259f

konstituiert sich das endliche Bewußtsein. Dies Beziehen ist ein absoluter, freier Akt, die spezifische Leistung der Willkürfreiheit (liberum arbitrium):

> "Da das Objekt absolut, schlechthin, und ohne allen Grund (der Handlung des Setzens bloß als solcher) gesezt wird, so geschiehet auch die Beziehung schlechthin und ohne allen Grund; und erst jezt ist völlig erklärt, inwiefern das Setzen eines Nicht-Ich [im Ich] absolut sey: es ist absolut, inwiefern es sich auf jene lediglich vom Ich abhängende Beziehung gründet."[1)]

Wäre die beziehende Tätigkeit keine f r e i e Tätigkeit, so wäre die reine Tätigkeit n o t w e n d i g auf das Objekt bezogen. Damit aber wäre das ein Objekt setzende Ich unmittelbar im Objekt befangen, es wäre selbst nicht frei; es könnte sich selbst nicht vom Objekt unterscheiden. Das endliche Bewußtsein wäre damit n u r endlich und damit gar kein Bewußtsein.

In einer Anmerkung bezieht Fichte Stellung gegen eine Theorie, die dieser Einsicht in die konstitutive Bedeutung einer eigenen, absoluten Tätigkeit des Beziehens widerspricht:

> "Die Behauptung, daß die reine Thätigkeit an sich, und als solche sich auf ein Objekt bezöge, und daß es dazu keiner besondern absoluten Handlung des Beziehens bedürfte, wäre der transcendentale Grundsatz des intelligiblen Fatalismus; des konsequentesten Systems über Freyheit, das vor der Begründung einer Wissenschaftslehre möglich war: und aus diesem Grundsatze wäre man denn allerdings in Rüksicht auf endliche Wesen zu der Folgerung berechtigt, daß insofern keine reine Thätigkeit gesezt seyn könne, inwiefern sich keine äussere, und daß das endliche Wesen schlechthin endlich, es versteht sich nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihm, gesezt sey."[2)]

Das damit bezeichnete System wurde von dem Jenaer Philosophieprofessor Carl Christian Erhard Schmid (1761-1812) vor allem in seinem "Versuch einer Moralphilosophie"[3)] vertreten. Im ersten Hauptteil seines Buchs, dem ersten System der Ethik in der Nachfolge Kants, behauptet Schmid vier "Absoluta" (eine allgemeingültige Regel, Ziel, Triebfeder und absolute Vereinigung der

---

1) I 2, S.395f - SW I, S.260

2) I 2, S.398 - SW I, S.263

3) Jena 1790

reinen und der empirischen praktischen Vernunft - § 20). Sie alle "weisen [...] auf ein theoretisches Absolutum, nehmlich auf [...] ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit oder Freyheit zurück" (§ 221). In der Folge entwickelt Schmid seine Freiheitslehre, der er selbst den von Fichte verwendeten Namen "intelligibler Fatalismus" (§ 257) gibt.

> Nach diesem intelligiblen Naturfatalismus "läuft [...] es wider alle Gesetze unsers vernünftigen Denkens transscendente Freyheit d.i. Unabhängigkeit des intelligiblen Würkens von intelligiblen Gründen, ein uneingeschränktes Vermögen der Vernunft, auf alle wahrnehmbare Handlungen eines endlichen vernünftigen Wesens einen bestimmenden Einfluß zu haben und sie dadurch moralisch zu machen - anzunehmen."[1] - Dieser intelligible Fatalismus "kann keinen Bestimmungsgrund dieser Handlungen oder ein Princip der Unthätigkeit abgeben, weil nur dasjenige auf unsre Handlungen bestimmenden Einfluß haben kann, was wir kennen, die Gränzen aber, welche die vernünftige Würksamkeit einschränken, für uns schlechterdings unbestimmbar sind. Zur Moralität ists genug zu wissen, oder zu glauben, daß alles, was wir kennen, daß alle Zeitumstände uns nicht zwingen können, unvernünftig zu handlen, mithin auch nicht von der Verbindlichkeit lossagen, das moralische Gesetz überall zur Regel und Richtschnur unsrer Handlungen zu machen, ob es gleich, theoretisch betrachtet, nicht überall die würklich bestimmende Regel für die Handlungen seyn kann. Die Ausnahmen hängen nicht von unserm Willen ab, weil sie in etwas gegründet sind, was über die Gränzen unsrer möglichen Erkenntniß hinausliegt."[2]

Wenn Schmid von Sittlichkeit spricht, meint er damit nur die sich notwendig vollziehende Vernunfttätigkeit. Das Bewußtsein, ob individuell oder überindividuell betrachtet, ist nach ihm in seinem Wesen, seiner Struktur nach immer schon zur Vernünftigkeit = Sittlichkeit determiniert. Der Fatalismus ist, was seine Folgen betrifft, dem Determinismus gleich (§ 232).

Die Frage, warum sich nicht in allen Handlungen die gleiche Sittlichkeit äußert, warum es auch vernunftwidrige Handlungen gibt, ordnet er unter die Probleme ein, "für die es in unserm Erkenntnißvermögen keine entscheidenden

---

1) Schmid, l.c., S.210 - § 256

2) ebenda, S.211 - § 257

Antworten giebt".[1] Ebenso verabschiedet sich der intelligible Fatalist, wenn er gefragt wird, warum das Vernunftwesen auch die unsittlichen Handlungen "sich zurechnet, obgleich die unmoralischen nicht von ihrer Würksamkeit sondern von der Thätigkeit anderer (nicht vernünftiger) Kräffte herrühren"[2] mit dem Konstatieren eines "unbegreiflichen Naturgesetz[es]",[2] nach dem in dieses, von der Vernunft abhängende "Bewußtseyn der Persönlichkeit [...] alles aufgenommen wird, was die Person that, wenn es auch nicht durch Vernunft, sondern durch andere Kräffte und nach anderen Gesetzen geschahe".[2]

Wenn eine vernunftwidrige = 'unsittliche' Tat erfolge, dann müßten wir schließen, daß das der Sinnlichkeit zugrunde liegende Ding an sich (deshalb nicht sinnlicher, sondern i n t e l l i g i b l e r Fatalismus!) die Wirkungen der Vernunft in der Erscheinung eingeschränkt habe. Die Vernunft sei zwar frei in allem, was sie tue, und dann handele sie auch sittlich; wenn sie aber einmal nicht handle (der Grund bleibt ein ewiges Rätsel), dann bleibe dem Fatalisten nur diese Erklärung: "Sie konnte, für diesen Fall nicht würken."[3]

Schmid behauptet sogar, weil er zwischen dem abzulehnenden, weil vernunftlosen Zufall und der Notwendigkeit keinen Mittelweg sieht (§ 255), "die unausweichliche Nothwendigkeit zuweilen unsittlich zu handlen".[4]

Damit ist klar, daß in dieser Theorie des intelligiblen Fatalismus mit Moralität oder Sittlichkeit, mit Willensfreiheit, mit Gut und Böse, mit Schuld und Pflichterfüllung nur leere Worte aneinandergereiht sind, die in ihr konsequenterweise nicht vorkommen können und deren Inhalte nur aus dem unmittelbaren (aber ungültigen) Bewußtsein entlehnt worden sein können; abgeleitet sind sie nicht.

Fichte hatte bereits in seiner Rezension des Buches von L.Creuzer,[5] die am 30.Oktober 1793 erschienen war, Schmid als den Vertreter des intelligiblen

---

1) ebenda, S.208 - § 254

2) ebenda, S.206 - § 252

3) ebenda, S.210 - § 255

4) ebenda, S.218 - § 259

5) Leonhard Creuzer: Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe, Giessen 1793

Fatalismus, der zu diesem rezensierten Buch eine Vorrede geschrieben hatte, angegriffen und gezeigt, daß seine Theorie "alle Moralität völlig aufhebe". "Zurechnung, Schuld und Verdienst fällt bey dieser Theorie [...] weg; nun wäre es an [Schmid], zu zeigen, wie man sich dabey noch ein für jede Handlung, die nach dem Gesetze beurtheilt wird, gültiges Gesetz denken könne. Die Moralität, welche übrig bleiben soll, ist eben diejenige welche in den ehemaligen Glückseligkeits- und Vollkommenheits-Theorien übrig blieb; gut seyn ist ein Glück, und böse seyn ein Unglück."[1)]

Außerdem wirft Fichte Schmid vor, daß er mit seiner Definition der Willensfreiheit "praktische Vernunft und Willen verwechs[le]".[2)] Damit ist dem Inhalt nach dasselbe wie in der bereits zitierten Anmerkung der "Grundlage" ausgesprochen: Der intelligible Fatalismus wirft die absolute Tätigkeit der Vernunft (des Ichs) mit der von dieser unabhängigen, absoluten Beziehungstätigkeit (der wirklichen Willensbestimmung) in eins zusammen und zerstört damit die material-formale Absolutheit der ersteren.

Obwohl die beziehende Tätigkeit dem Inhalt dessen, was bezogen wird, nach abhängig ist, hängt von ihr die Einheit des endlichen Bewußtseins ab. Erst durch sie manifestiert sich die für das endliche Bewußtsein konstitutive Zweistrahligkeit des Willens: einerseits der reine absolute Wille; andererseits die frei beziehende Tätigkeit (die Einheit von Willkürfreiheit und Reflexion): "auf ihr absolutes Seyn gründet sich die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen."[3)]

Obwohl der absolute Wille schlechthin will und sich selbst rechtfertigt, ist das endliche Ich formal frei, ihm zu entsprechen oder nicht. (Dies geht auch aus dem Inhalt des absoluten Willens, der von Fichte an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt ist, hervor: Die absolute sittliche Forderung, der absolute Gute, erzwingt nicht die Annahme seines Willens. Sittlichkeit ist nur

---

1) I 2, S.13 - SW VIII, S.416 - Vgl. auch Seite 21f dieser Arbeit.

2) I 2, S.14 - SW VIII, S.417

3) I 2, S.398 - SW I, S.263

frei angenommene und verwirklichte Sittlichkeit.)

Daraus ergibt sich auch, daß sich dem endlichen Bewußtsein in dem Akt, in dem es sich konstituiert, notwendigerweise in Freiheit zugleich mit der auftretenden Hemmung (Anstoß) auch der absolute Wille voraussetzt. Erst in einem sekundären Akt kann es den absoluten Willen verwerfen. Endliches Bewußtsein ist in erster Linie Bewußtsein vom absoluten Guten.

Fichte faßt das in diesem Abschnitt Erreichte so zusammen:

> "Insofern [... die] reine Thätigkeit ursprünglich sich auf gar kein Objekt bezieht, und von demselben, so wie dasselbe von ihr gänzlich unabhängig ist, muß sie durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich, auf die des Objekts [...] bezogen, mit ihr verglichen werden. Ob nun gleich diese Handlung, als Handlung, ihrer Form nach (daß sie wirklich geschieht) absolut ist; [...] so ist sie doch ihrem Gehalte nach, (daß sie ein Beziehen ist, und Gleichheit, und Subordination dessen, was nachmals als Objekt gesezt wird, fordert,) durch das absolute Geseztseyn des Ich, als Inbegrif aller Realität, abermals bedingt: und die reine Thätigkeit ist in dieser Rüksicht Bedingung des Beziehens, ohne welches kein Setzen des Objekts möglich ist."[1]

b) Das Wie der Beziehung. Die Einbildungskraft

Wir haben damit die beziehende Tätigkeit als wesensnotwendiges Konstitutivum des endlichen Bewußtseins gefunden. Es wurde aber nur gezeigt, daß das Ich die Tätigkeit des Objekts auf seine reine Tätigkeit beziehen muß, wenn eine Objektsetzung überhaupt möglich sein soll. Es bleibt zu erklären, wie dies geschieht.

Das Ich setzt bisher bei der Objektsetzung nur seine eigene Tätigkeit als gehemmt. Wie aus der eigenen, bloß subjektiven Gehemmtheit ein Objekt wird, das auf einer gewissen Reflexionsstufe als unabhängig vom endlichen Ich bestehend angesehen wird, soll weiter unten gezeigt werden. Vorerst ist darzulegen, wie das Ich die eigene Gehemmtheit setzt.

Dies kann nur so gedacht werden, daß die beziehende Tätigkeit eine besondere Fähigkeit besitzt, die ihr allein unter den verschiedenen Tätigkeiten des Ichs

---

[1] I 2, S.398 - SW I, S.262f

zukommt. Sie muß beide Zustände des Ichs, den der Freiheit (in der reinen Tätigkeit) und den der Gehemmtheit (in der Objektsetzung) zugleich festhalten können. Das Ich soll s i c h ja als gehemmt setzen. Dazu muß es z u - g l e i c h von seiner Freiheit und seinem Gehemmtsein wissen. Von seiner Freiheit weiß das Ich, indem es spontan über die Hemmung hinausgeht und ein unbestimmtes Objekt setzt, das der reinen Tätigkeit entsprechen würde, wenn das Ich nicht faktisch gehemmt wäre. Ein solches dem faktischen Objekt Entgegengesetztes nennt Fichte in der "Grundlage" ein "Ideal"[1] oder ein ideales Objekt.

(Dies ist der erste Anknüpfungspunkt für die in Fichtes Lehre später stark hervortretende Interpersonalitätslehre. Fichte unterscheidet hier zwar noch nicht zwischen relativem und absolutem Ideal. Nimmt man hier auch nur ein relatives Ideal an, so verlangt dieses doch, um als relatives verstanden werden zu können, ein absolutes Ideal. Das absolute ideale Objekt aber, in dem sich das Streben des Ichs - die absolute Sittlichkeit - erfüllt, kann nur ebenso ein die absolute Sittlichkeit wollendes Ich sein. Absolutes Ideal ist also die vollendete Interpersonalität, die Einung des Gesamtwillens in der Liebe. Infolge dieses Ideals attendiert das Ich auf ein subjektives Objekt, das es erfüllt.)

Fichte drückt die Art und Weise, wie das gehemmte Ich sich auch als frei setzt, so aus: "Es muß dieses, nicht durch sich selbst, unterbrochne Streben straks wiederherstellen."[2] Wüßte das Ich jeweils nur von einem seiner beiden Zustände, so könnte ihm das andere nie in den Sinn kommen. Damit aber fehlte ihm die Möglichkeit, einen dieser Zustände als solchen setzen zu können. Es muß notwendig von b e i d e n wissen, um sodann von e i n e m a l l e i n wissen zu können. Die beziehende Tätigkeit muß daher über beiden "schweben".

---

1) I 2, S.397 - SW I, S.261

2) I 2, S.400 - SW I, S.265

Das "Schweben"[1] zwischen entgegengesetzten Positionen kommt nur der Einbildungskraft zu, wie Fichte schon im theoretischen Teil (§ 4) gezeigt hat.

> "Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nichtbestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt".[1]
> "Dieses fast immer verkannte Vermögen ist es, was aus steten Gegensätzen eine Einheit zusammenknüpft, - was zwischen Momente, die sich gegenseitig aufheben müsten, eintritt und dadurch beide erhält - es ist dasjenige, was allein Leben und Bewustseyn [...] möglich macht".[2]

Hier zeigt sich die beziehende Tätigkeit aber als Einbildungskraft in doxischer Funktion; sie produziert nämlich die ursprüngliche Synthesis des zugleich Frei- und Gehemmtseins, also die Synthesis zweier Zustände des Wollens.

> "Mithin müßte das Ich selbst sowohl die Hemmung seiner Thätigkeit, als die Wiederherstellung derselben, in sich selbst setzen, so gewiß es die Thätigkeit eines Ichs seyn soll, welche gehemmt, und wiederhergestellt wird. Aber sie kann nur als wiederhergestellt gesezt werden, inwiefern sie als gehemmt; und nur als gehemmt, inwiefern sie als wiederhergestellt gesetzt wird, denn beides steht [...] in Wechselbestimmung. Mithin sind die zu vereinigenden Zustände schon an und für sich synthetisch vereinigt: anders als vereinigt können sie gar nicht gesezt werden."[3]

Diese ursprüngliche Synthesis von Freiheit und Gebundenheit ist ein rein subjektiver Zustand des Ichs und heißt in der "Grundlage" "Gefühl".[3] Dieses Gefühl (Gehalt in doxischer Hinsicht, Wertqualität) wird zur Grundlage der Entfaltung der objektiven (Außen- und Innen-)Welt durch das Ich. Daraus zeigt sich auch hier die für die Objektsetzung grundlegende Bedeutung des formalfreien, den Wertgehalt ergreifenden Willens, der als praktisch-doxische Einbildungskraft die Handlung des Nicht-Ichs mittels des Gefühls 'materialisiert' und so zum Schöpfer der Außenwelt wird.

---

1) I 2, S.360 - SW I, S.216f
2) I 2, S.350 - SW I, S.204f
3) I 2, S.401 - SW I, S.266

4) Die Tathandlung (reine Tätigkeit) als Streben

Eine Frage ist offengeblieben. Es wurde schon mehrmals darauf hingewiesen, daß die beziehende Tätigkeit nur von Einer Seite her gesehen absolut ist. Sie ist auch abhängig, und zwar von dem, was sie bezieht. Was bedeutet dies für unsere weitere Erörterung?

Diese Frage nach der Abhängigkeit der beziehenden Tätigkeit läßt sich auch so stellen: Wenn die beziehende Tätigkeit nicht totaliter in sich selbst gegründet ist, dann muß es für sie einen Beweggrund geben, demzufolge sie tätig wird. Welcher ist es?

Darauf antwortet Fichte, das Beziehen geschehe "vermittelst eines nach der Idee der reinen Thätigkeit entworfnen Ideals".[1] Die beziehende Tätigkeit ist also kein totaler 'acte gratuit', sondern sie erfolgt unter einer leitenden doxischen Intention.[2] (Dies deutlich hervorzuheben ist besonders wichtig, da die beziehende Tätigkeit - wie bereits erwähnt - die grundlegende Tätigkeit für das Zustandekommen des endlichen Bewußtseins ist, und aus ihr sich sämtliche weiteren Momente entwickeln lassen.)

Da die beziehende Tätigkeit als Beziehen absolut und frei ist, ist ihr demnach freigestellt, wie und nach welcher Seite hin sie bezieht. Dies kann sie allerdings nur de facto. Denn mit der unhintergehbaren und nicht mehr aufzuhebenden doxisch-theoretischen Einsicht in den genetischen Selbstbegründungsakt der Vernunft (§ 1) haben wir die einzige 'Seite' gesehen und im Wissen erkannt, nach der hin das Ich beziehen muß, wenn es eine gerechtfertigte Beziehung sein soll.

> "So wie das Ich gesezt ist, ist alle Realität gesezt; im Ich soll Alles gesezt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstim-

---

1) I 2, S.399 - SW I, S.264

2) Wenn Schelling und Hegel die Negation der Position an Absolutheit gleichsetzen, dann müssen sie auch der beziehenden Tätigkeit gleichen Rang zuerkennen. Dies wäre die Absolutsetzung der Willkürfreiheit: Es wäre dann gleichgültig, ob das Ich die absolute Selbstsetzung zum Leitfaden seines Beziehens nimmt oder nicht; es selbst schüfe erst seine Werte, wie Sartres liberté. Schellings Ansatz von 1795/96 geht in diese Richtung.

> mung des Objekts mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns Willen, ist es welches sie fordert."[1]

An die beziehende Tätigkeit ergeht also die Forderung, das Objekt (das Nicht-Ich) und das Ich miteinander zu vermitteln, aufeinander zu beziehen. Was hat diese Beziehung für den Inhalt des Objekts zur Folge?

> "Sie werden schlechthin bezogen, heißt, sie werden schlechthin gleich gesezt. Da sie aber, so gewiß ein Objekt gesezt werden soll, nicht gleich sind, so läßt sich nur sagen, ihre Gleichheit werde schlechthin gefordert: sie sollen schlechthin gleich seyn."[1]

So gewiß das Ich ein Objekt setzt, so gewiß ist es nicht identisch mit der bloßen Tathandlung. Reine und objektive Tätigkeit widersprechen sich. Darum muß der Versuch der beziehenden Tätigkeit, beide totaliter gleichzusetzen, scheitern. Würde er jemals gelingen, so wäre das Objekt kein Objekt mehr. Das endliche Ich hätte damit seinen - wie sich zeigen wird - lebensnotwendigen Gegenpol, an dem es sich in der Reflexion festhält, verloren.

Trotzdem muß - wie wir bereits gesehen haben - die Beziehung zwischen reiner Tätigkeit und objektiver Tätigkeit erfolgen, weil sonst der undenkbare Widerspruch zwischen absolutem Ich und Nicht-Ich bestehen bliebe. Obwohl also die Beziehung und Gleichsetzung zwischen Ich und Nicht-Ich nicht totaliter durchführbar ist, bleibt sie aufgrund der absoluten Selbständigkeit und Selbstbegründung des Ichs gefordert.

Damit bekommt die reine (in sich immer schon vollzogene) Tätigkeit für das beziehende Ich einen neuen Charakter. Sie präsentiert sich dem vermittelnden, beziehenden Ich als Aufforderung und Anspruch, die Beziehung durchzuführen. Sie "ist [...] eine Tendenz, ein Streben".[2]

> "Das Resultat unsrer bisherigen Untersuchungen ist demnach folgendes: die reine in sich selbst zurükgehende Thätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt ein Streben; und zwar, laut obigem Beweise, ein unendliches Streben. Dieses unendliche Streben ist in's unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts: kein Streben, kein Objekt."[2]

---

1) I 2, S.396 - SW I, S.260

2) I 2, S.397 - SW I, S.261

5) Das Objekt ist nicht gegeben, sondern aufgegeben.

Mit der Deduktion des "Strebens" ist der entscheidende Schritt in der Entwicklung der doxischen Konstitution des Objekts getan. Der gesamte bisherige Gedankengang des § 5 hat sich auf dieses Moment zubewegt. Es ging letzten Endes um das gleiche Problem wie am Ende der bloß theoretischen Entwicklung des § 4. Dort stand die Auflösung des "weit abstraktern Realismus"[1] zur Debatte.

Dort spricht Fichte - wir haben bereits darauf hingewiesen[2] - von der Bestimmbarkeit, welche das Ich sich selbst geben soll, und nennt diese eine "Aufgabe":

> Der 'Anstoß' "gäbe ihm [dem Ich] die Aufgabe, sich selbst zu begrenzen. Alle Begrenzung aber geschieht durch Gegensaz; mithin müßte das Ich, eben um jener Aufgabe eine Genüge zu thun, etwas objektives dem zu begrenzenden subjektiven entgegensetzen, und dann beide synthetisch vereinigen, wie so eben gezeigt worden; und so ließe sich denn die ganze Vorstellung ableiten."[3]

Die höchste mögliche bloß-theoretische Position, den "weit abstraktern Realismus", welcher "nicht ein ausser dem Ich vorhandnes Nicht-Ich, und nicht einmal eine im Ich vorhandne Bestimmung, sondern bloß die Aufgabe für eine durch dasselbe selbst in sich vorzunehmende Bestimmung, oder die bloße Bestimmbarkeit des Ich"[3] annimmt, erweist Fichte mit dem Argument als unhaltbar, daß in ihm der 'Anstoß', auch wenn er als eine Aufgabe der Selbstbestimmung des Ichs durch sich selbst aufgefaßt wird, von außen gegeben ist und daß deshalb nicht einzusehen ist, w i e das Ich von dieser Aufgabe w i s s e n kann.

Die einzig mögliche Lösung ist bereits hier (im theoretischen Teil) eindeutig praktisch-doxischer Natur - das äußere Zeichen dafür, daß eine realistisch-faktische Ontologie denkunmöglich ist. Das Ich kann nämlich nur von der ihm gestellten Aufgabe der Selbstbegrenzung wissen, wenn es sich die Aufgabe

---

1) vgl. Seite 32 dieser Arbeit

2) vgl. Seite 34 dieser Arbeit

3) I 2, S.355 - SW I, S.211

selbst stellt, mit anderen Worten: wenn das Ich selbst aufgegeben ist, wenn das Sichaufgeben und Sichaufgegebensein zum Wesen des endlichen Bewußtseins gehört.

Im Text der "Grundlage" zeigt sich innerhalb des theoretischen Teils dieser Übergang ins Doxisch-Praktische darin, daß Fichte die Argumentation nur mehr mit Begriffen führen kann, die im praktischen Teil zentrale Bedeutung bekommen und nur mehr, sollen sie voll erfaßt werden, praktisch-doxisch verstanden werden können: Gefühl und Streben.

> "Im praktischen Theile wird sich zeigen, daß die Bestimmbarkeit, von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist. Nun ist ein Gefühl allerdings eine Bestimmung des Ich, aber nicht des Ich, als Intelligenz",[1)]

sondern - wie hinzuzufügen ist - des praktischen Ichs, des Ichs, das die Unendlichkeit auszufüllen strebt, das der in seinem Innersten begründeten Forderung des guten, wertimmanenten Willens nachkommen will.

Mit den Worten der "Grundlage": Der 'Anstoß' oder die Aufgabe an das Ich, sich selbst zu begrenzen, kann "nicht ohne Zuthun des Ich" vorhanden sein, sondern nur "auf die Thätigkeit desselben im Setzen seiner selbst" geschehen, "daß gleichsam seine weiter hinaus strebende Thätigkeit in sich selbst zurükgetrieben, (reflektirt) würde".[2)]

> "Der (durch das [theoretisch] setzende Ich nicht gesezte) Anstoß geschieht auf das Ich, insofern es [doxisch-praktisch] thätig ist, und er ist demnach nur insofern ein Anstoß, als es [so] thätig ist, seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt; keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß. Hinwiederum wäre die Thätigkeit des Bestimmens des Ich durch sich selbst, bedingt durch den Anstoß; kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. - Ferner, keine Selbstbestimmung, kein objektives, u.s.w."[2)]

Hier ist in nuce die Entwicklung des praktischen Teils der "Grundlage" vorweggenommen. Sie ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit aus der in allen Reflexionsschritten durchgehaltenen transzendentalen Methode, die jede

---

1) I 2, S.355 - SW I, S.211

2) I 2, S.356 - SW I, S.212

Problem'lösung' auf die Bedingung ihrer Möglichkeit hin untersucht, die den konstitutiven Charakter jeder Setzungstätigkeit für das gesetzte Objekt erkennt und aus dieser Erkenntnis heraus immer beide ineins in ihre Reflexion nimmt. Diesem unbestechlichen Fragen kann auch das Konstatieren eines bloßen Faktums, auch wenn es wie hier ein höchst verfeinertes wäre, nicht genügen, weil es die höhere Erkenntnisdignität des Solls eingesehen hat.

Deshalb hat Fichte die entscheidende Erkenntnis - auf dem Gebiet der Objektsetzung - gewonnen: Das Objekt, so unabhängig und selbständig es dem gewöhnlichen Menschenverstand auch scheinen mag, i s t nicht einfach da, ist nicht 'gegeben', sondern die Außenwelt ist dem endlichen Bewußtsein a u f g e g e b e n, ist Aufgabe: sie s o l l gesetzt sein. Denn nur indem das Ich sich setzen will, doxisch tätig ist, wenn es die ganze Realität sein, die Unendlichkeit ausfüllen w i l l, nur dann kann - als Mittel zum Zweck und, wie sich zeigen wird, aus bewußtseinsimmanenten Gründen - eine Grenze für das Ich, eine Hemmung auftreten. Nur weil das Ich strebt, d.h. weil es in der Spannung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit steht, weil es die Forderung des wertimmanenten Willen realisieren s o l l, setzt das Ich sich selbst und in dieser Selbstsetzung als notwendiges Moment das Objekt. Die einfache, ist-hafte Begrenzung, das bloß-faktisch genommene Dasein der Dinge ist nur ein durch Abstraktion herausgehobenes Teilmoment innerhalb der willentlichen, doxisch-praktischen Selbstsetzung des Ichs.

Im kategorischen Streben (Fordern) des wertimmanenten Willens, im Aufleuchten des Guten, des Sittengesetzes erscheint dem endlichen Bewußtsein das Absolute. Dieses Erscheinen ist das undeduzierbare Urfaktum. An diesem Punkte setzt die philosophische Erklärung an. Absolutes und Endlichkeit sind in Relation gesetzt. Innerhalb dieser Relation wird das Absolute zum erscheinenden Absoluten, darin zur Forderung an das Bewußtsein, es anzunehmen und sich mit ihm zu einen. Innerhalb dieser Einung kann das Bewußtsein, dessen Wesen die Behauptung ist, das Gute nur in diskursiven Schritten realisieren, weil es zugleich immer sich selbst als das Gute realisierend behaupten muß.

Der Behauptung wird damit die Forderung des Absoluten notwendigerweise, was die Realisierung betrifft, endlich. (Dieser gedankliche Schritt folgt in der "Grundlage" und deshalb in unserer derselben folgenden Darlegung genauer erst weiter unten.) Mit anderen Worten: Wenn die Behauptung sich aufgegeben ist, dann ist dem endlichen Bewußtsein notwendigerweise auch etwas aufgegeben. Mit diesem Etwas erscheint dem Ich ein Entgegenstehendes, als Objekt. Die fordernd erscheinende Wahrheit erscheint durch das letztere - bloß-faktisch angesehen - als eine materielle Welt. Die Außenwelt ist demnach von dieser Seite her das durch das faktisierende und verobjektivierende Prisma des endlichen Bewußtseins tretende erscheinende absolute Licht.

Jeder andere Versuch, die objektive reale Welt zu erklären, muß scheitern. Aber auch kaum ein Gebiet der Wissenschaftslehre, wie sie von Fichte vorgetragen worden ist, ist größeren Irrtümern und Anfeindungen ausgesetzt gewesen als die Erklärung der Außenwelt.

Vor allem die falsche Rezeption der Wissenschaftslehre durch Schelling und Hegel hat sich in der philosophischen Literatur festgesetzt - von dem dogmatischen Vorurteil einiger Dichter, z.B. Goethes, Hölderlins und der sogenannten Romantiker und der Literaturwissenschaft in deren Gefolge und dessen Auswirkung im allgemeinen Publikum sei hier geschwiegen. Noch heute ist in den meisten Ausführungen zu diesem Thema das Klischee vom 'naturfeindlichen Weltbild' Fichtes, von der 'zum Nicht-Ich erniedrigten Natur' zu lesen. Dabei wird in all diesen negativen Urteilen, um ein Wort Friedrich Heinrich Jacobis zu variieren, Fichte mit den Gebeinen seiner von Schelling und Hegel gesteinigten Erklärung der Außenwelt erschlagen.[1)]

Denn aus der - bereits skizzierten - Fehlauffassung Schellings und in dessen Gefolge Hegels, aus der Absolutsetzung der Relationseinheit, in welcher damit ipso facto das Absolute zu einem Relativum erniedrigt und zu einem

---

1) vgl. Friedrich Köppen: Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, Hamburg 1803, Seite 216 Anm.

Prinzip der Entfaltung des Bewußtseins gemacht wird, folgt notwendig der absolute subjektive und dogmatische Idealismus.

Dieser Idealismus muß, da ihm "das Absolute [...] die Identität der Identität und der Nichtidentität"[1] und "der Widerspruch ebenso notwendig [...] als der Nichtwiderspruch"[2] ist, das empirische Bewußtsein mit der Objektwelt "aus einem [dem Empirischen] immanenten Prinzip als eine tätige Emanation oder Selbstproduktion des Prinzips [...] konstruieren".[3] Für Hegel besteht die Forderung, "daß Ich sich selbst in das Objekt metamorphosiere".[4]

Mit anderen Worten: Das Höchste ist für die dogmatischen Idealisten die notwendige Vermittlung von Absolutem und Endlichkeit. In dieser Vermittlung, welche eigentlich die Entfaltung des Bewußtseins ist, ist die Objektsetzung ein absolut notwendiges Moment. Das Ich produziert demnach in geistiger kausal-notwendiger Bestimmung aus sich die Welt. Die Philosophie könne, wird hier behauptet, die gesamte Mannigfaltigkeit der Natur

---

1) Differenzschrift, l.c., S.77

2) ebenda, S.28 - Auch Friedrich Schlegel behauptet bezeichnenderweise in seiner Woldemar-Rezension, daß ein "bedingter und sich bedingender Wechselerweis der Grund der Philosophie wäre". (Kritische Friedrich Schlegelausgabe, Band 2, München-Paderborn-Wien 1967, S.72)
Auf diese irrige Auffassung des absoluten Idealismus, wie er später auch und gerade von Schelling und Hegel vertreten wurde, hat Fichte in der WL von 1804 geantwortet: "Es dürfte jemand sagen: wie kann ich doch intelligieren, ohne in diesem Intelligieren eben bewußt zu sein? Ich antworte: dies kannst du freilich nicht, aber der Grund der Wahrheit, als Wahrheit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durchaus in der Wahrheit selber; von der Wahrheit mußt du also immer das Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend. Es bleibt dieses nur die äußere Erscheinung der Wahrheit, aus der du nicht herauskommen magst, und worüber dir auch der Grund angegeben werden soll. Wenn du aber glaubtest, in diesem Bewußtsein liege der Grund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielest du in den Schein; und allenthalben, wo Etwas darum wahr sein soll, weil du dir dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel Schein und Irrtum." Die Wahrheit als "unmittelbar intelligiert" ist "das Princip der W.-L. selber". - SW X, S.195f

3) Differenzschrift, l.c., S.40

4) ebenda, S.52

in allen ihren konkreten Bestimmungen rein deduzierend nach dem Grund-Folge-Verhältnis ableiten. Da die Unmöglichkeit dieses Verfahrens sich sehr bald erwies, wurde diesem dogmatisch-idealistischen Ungedanken sein realistischer Gegensatz, eine Entwicklung des (angeblich subjektiven) Objekts zum Bewußtsein - ein Objekt der Erkenntnis, bevor es in der Erkenntnis ist! - in einer 'Synthesis post factum', wie Fichte dies nennen würde, angeklebt und in einem "Identitätssystem" der Fehler noch vergrößert.[1)]

Hier wird klar, daß Schelling und Hegel den § 5 der "Grundlage" nicht gründlich gelesen oder jedenfalls nicht verstanden haben. Denn der Hauptakzent liegt dort auf dem Versuch, eine notwendige Kausalitätsverbindung zwi-

---

1) In einer solchen Art von 'Philosophie' sind dann Sätze wie die folgenden möglich:
"Ich habe in meinem System des transscendentalen Idealismus gezeigt, daß den drei Momenten in der Construction der Materie, so wie sie auch durch bloße Physik abgeleitet werden können - drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns entsprechen. Ich habe gezeigt, daß was z.B. in der Natur noch Elektricität ist, in der Intelligenz schon bis zur Empfindung sich fortgerissen hat, und daß was in der Natur als Materie vorkommt, in der Intelligenz Anschauung ist. Dies ist aber eine bloße Folge des fortgesetzten Potenzirens der Natur, da wir ja bereits in der sogenannt todten Natur den Anfang dazu gemacht sehen, indem das immer schon eine ganz ideelle Thätigkeit ist, welche die Objecte ebenso de- und reconstruirt, als es der Idealismus nur immer thut - und so giebt die Naturphilosophie zugleich eine physikalische Erklärung des Idealismus, und beweist, daß er an den Gränzen der Natur gerade so ausbrechen muß, wie wir ihn in der Person des Menschen ausbrechen sehen. - Der Mensch ist nicht nur Idealist in den Augen des Philosophen, sondern in den Augen der Natur selbst und die Natur hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht.
Der Philosoph selbst übersieht dies nur, weil er sein Object mit dem ersten Act schon in der höchsten Potenz, - als Ich als mit Bewußtseyn begabtes aufnimmt, und nur der Physiker kommt hinter jene Täuschung. Man möchte daher allen Menschen, die in der Philosophie jezt zweifelhaft sind und nicht auf den Grund sehen, zurufen: Kommet her zur Physik, und erkennet das Wahre." - Zeitschrift für spekulative Physik. Herausgegeben von Schelling. Ersten Bandes zweites Heft. Jena und Leipzig, 1800, S.84f
"Ebenso [...] wie im Willen die Intelligenz sich erkennt und sich als sich selbst in die Objektivität hineinsetzt, ihre bewußtlos produzierten Anschauungen vernichtet, so wird die Natur in der organischen Natur praktisch, indem das Licht zu seinem Produkt tritt und ein Innres wird. Wenn es in der anorganischen Natur den Kontraktions-Punkt nach außen in die Kristallisation als

schen reiner und objektiver Tätigkeit herzustellen,[1] und auf dem Nachweis, daß dieser Versuch scheitert. Das Resultat ist keine Kausalbestimmung, sondern ein Streben, eine Forderung, eine Aufgabe. Vom wirklichen Wollen (im eigentlichen Sinn) ist hier nicht die Rede. Auf die Objektsetzung angewandt heißt das: Das Objekt wird nicht einfach in absoluter Freiheit produziert, und zwar genausowenig wie es in absoluter Passivität und Rezeptivität 'gegeben' wird. Die Objektsetzung ist ein medialer Akt, ein Akt der Sichaufgabe des Bewußtseins, in dem sowohl das Erscheinen der konkreten materialen Qualitäten, das Auftreten der je und je bestimmten Grenze, als auch das doxisch-intentionale Hingespanntsein auf dieses Erscheinen notwendige Bedingungen sind.

An etlichen Stellen weist Fichte in der "Grundlage" darauf hin, daß das Nicht-Ich in diesem Sinn Urfaktum ist und bleibt. Es ist für das Bewußtsein konstitutiv, daß es irrationale Hemmungen auffindet. Die Unaufhebbarkeit der f a k t i s c h e n Seite des Objekts drückt Fichte sehr deutlich auch in einem Brief an G.E.Mehmel vom 22.November 1800 aus, wo er sagt, "daß der Saz der W.L. Es giebt kein Ding an sich - mit Kant zu reden, gar kein negativer, sondern ein unendlicher Saz ist; der nur aussagt, daß da unsre Erkenntniß ganz zu Ende ist, und daß wir ohne offenbaren Widerspruch über jene Grenze hinaus mit unserm Denken weder positiv, noch negativ dogmatisch, noch skeptisch, gehen können".[2] - (Ein äußerer Beweis für die Aposteriorizität des Objekts sind die empirischen Einzelwissenschaften, die ihr Material aus der Erfahrung entnehmen müssen.)

---

eine äußere Idealität setzt, so bildet das Licht in der organischen Natur sich als Innres zur Kontraktion des Gehirns, schon in der Pflanze als Blume" usw. - Hegels Differenzschrift, l.c., S.88
"So können wir, [...] nach ganz entgegengesetzten Richtungen - von der Natur zu uns, von uns zu der Natur gehen, aber die wahre Richtung für den, dem Wissen über alles gilt, ist die welche die Natur selbst genommen hat." - Zeitschrift für spekulative Physik, l.c., S.86f

1) vgl. Seite 43f

2) J.G.Fichte Briefwechsel, hrsgg.v.Hans Schulz, Leipzig 1930, Bd.2, Nr.458. (Nach der Handschrift verbessert).

In praktisch doxischer Hinsicht bedeutet dies, daß das Bewußtsein das es begrenzende Irrationale so auffassen soll, daß es kausal von ihm gesetzt wäre, als eine Aufgabe, die es (und nicht ein Ding an sich) sich gestellt hat. Die Welt soll nicht bloßer Gegenstand sein, sondern in den Dienst der sittlichen Selbstverwirklichung des Bewußtseins treten. Es bleibt aber bei der Forderung! Denn das Auftreten des Urfaktums, daß das Absolute erscheint, bleibt unableitbar.

Emanuel Hirsch hat die Bedeutung dieses Sachverhalts deutlich herausgestellt. Das endliche Ich als solches ist (in seiner Erklärung seiner selbst) vom Auftreten des "Fremdartigen" seiner Wirklichkeit nach bedingt. Deshalb wehrt Hirsch den Irrtum der Fichte-Forschung in der Interpretation der "Grundlage" ab, infolge welchen man den praktischen Teil als eine tatsächlich (realiter) erfolgende Kausal-Bestimmung des Nicht-Ichs durch das Ich verstanden hat:

> "Medicus Vorl.93[1] macht aus dem Anstoß auf das praktische (= zentrifugale) Ich einen des praktischen auf das theoretische (= zentripetale), und gibt S.94 die Formel, daß das Ich das Nicht-Ich von Ewigkeit her erschaffen habe und noch jeden Augenblick neu erschafft. Diese Zurückführung des Nicht-Ich auf das Ich, so beliebt sie auch in der Fichte-Literatur sein mag, ist in keiner Weise fichtisch."[2]

Würde das Ich das Nicht-Ich einfach kausal bestimmen, rein produzieren, so bliebe unverständlich, wie es dieses Produkt noch als Nicht-Ich, als Objekt setzen könnte. Darauf bezieht sich Hirsch wenig später noch einmal:

> "Dem, daß die Welt auch, soweit sie durch -y [die erstrebte Bestimmung] bestimmt ist, wenigstens formalen Objektscharakter noch behält, entspricht es genau, daß auf der Strecke, um die der Anstoß hinausgesetzt ist, die Tätigkeit gesetzt ist als wiederhergestellt, der Anstoß mithin als überwundener gesetzt bleibt."[3]

---

1) Fritz Medicus: J.G.Fichte. Dreizehn Vorlesungen, Berlin 1905

2) Emanuel Hirsch: Die Religionsphilosophie Fichtes, Göttingen 1914, S.6 Anm. - Diese Erklärung ist aber die Schellings!

3) Ebenda, S.8 Anm.2

So gut Hirsch diese wichtige Einsicht herausgearbeitet hat, verfällt doch auch er an anderer Stelle einer irrigen Ansicht. Er erkennt zwar das Daß des Aufgabe-Charakters des Objekts, erhebt sich damit also eindeutig über die Auffassungen Schellings, Hegels und ihres Gefolges; doch vollzieht er diese Einsicht nur formal, nicht in ihrer energischen Bedeutung. Er identifiziert die Tathandlung, die intellektuelle Anschauung mit dem abstrahierenden (!) Ich und behauptet, Fichte finde in diesem "den Grund alles Lebens und aller Wirklichkeit".[1] "Der wirkliche Fehler Fichtes ist in dem Haftenbleiben in der Erkenntnistheorie gegeben, in dem Wahn, als ob im Akt des Abstrahierens eben das lebendig sei, was das Ich zum Ich mache."[1] Hier interpretiert Hirsch auch den 'Anstoß' der "Grundlage" nur mehr als "Ponierung unserer Endlichkeit",[2] als "endliche Eingeschränktheit des Ich"[3] und stellt infolge dessen in Fichtes "Bestimmung des Menschen" von 1800 gegenüber der "Grundlage" einen Fortschritt fest: "Der Anstoß ist [... jetzt] keine Hemmung mehr, sondern ein Rufen, ein Entbinden".[4] Hirsch behauptet demzufolge für die "Grundlage" die Unvereinbarkeit des "spekulativ-erkenntnistheoretischen Ansatzes" mit dem "ethischen"?[5] "Der undeduzierbare Anstoß der W.L. 1794/95 ist zweisinnig. Im Lichte des spekulativ-erkenntnistheoretischen Ansatzes ist er das Ärgernis des Widerspruchs schlechthin; in der ethischen Grundanschauung aber enthüllt er sich als Ruf der Pflicht. [...] Ist in diesem Ansatz nicht gerade das, was nicht sein soll, - das Soll?"[5]

Hier wird der Grund der Fehlinterpretation deutlich. Hirsch verläßt die im früheren Werk so deutlich hervorgehobene formale Unableitbarkeit des Objekts, indem er sie mit der inhaltlichen Bestimmung durch den wertimmanenten Willen identifiziert und auf deren Ich-Entsprungenheit pocht. Die Begrenzung der

---

1) Ebenda, S.75
2) Ebenda, S.186
3) Ebenda, S.195
4) Ebenda, S.234
5) Ebenda, S.238

unendlichen Tätigkeit des Ichs als solche ist aber nicht als etwas, das nicht sein soll, aufzufassen, sondern sie ist notwendiges Moment innerhalb des sich Sichselbstaufgegebensetzens des Ichs.

6) Nähere Erörterung des Strebens

Reflektiert man auf die unendliche, reine Tätigkeit allein, so hat es keinen Sinn, von einem 'Streben', einer 'Forderung' zu sprechen. Für sich ist sie als die absolute, alles begründende Handlung immer schon erfüllt.[1] Nur wenn das Urfaktum eintritt, d.h. wenn es noch ein anderes Setzen (= Negation) als die Tathandlung (= Position) gibt und wenn dieses andere Setzen auf die Tathandlung bezogen wird (= der zweite Teil des Urfaktums, ohne den allerdings auch der erste nicht möglich wäre: Limitation), präsentiert sich die reine, absolute Tätigkeit als kategorische Forderung, daß jedes andere Setzen ihm gleich sein solle. Der absolute Wille erscheint dann als kategorisch forderndes Sittengesetz, als absolute Forderung nach Gutsein.

Gegen das bisher Erreichte läßt sich folgendes einwenden: Der anfangs[2] aufgezeigte Widerspruch zwischen der absolut selbständigen Tathandlung des absoluten Ichs und dem als Intelligenz abhängigen Ich wurde durch die Annahme einer objektiven Tätigkeit gelöst. In der für die Ableitung des wirklichen Bewußtseins notwendig anzunehmenden Beziehung wurde die absolute, reine und unendliche Tätigkeit des Ichs zu einem Streben.[3] Ein Streben aber ist seinem Wesen nach aufgehalten, gehemmt und nicht zur Erfüllung gelangt; sonst wäre

---

1) Deswegen sagt Fichte vom absoluten Ich: "Es strebt, (welches [...] nur uneigentlich in Rücksicht auf eine künftige Beziehung gesagt wird) kraft seines Wesens sich in diesem Zustand zu behaupten." - I 2, S.399f - SW I, S.265f
Dieses uneigentliche 'Streben' ist das absolute innere Sollsein des absoluten Ichs, welches nicht mit dem niederen Sollen (gegenüber einem Gegenstreben) verwechselt werden darf. Fichte selbst bezeichnet nur das letztere als Sollen.

2) vgl. Seite 35

3) vgl. Seite 57f

es kein Streben, sondern die absolute Tätigkeit selbst. Insofern jedoch das Streben gehemmt ist, ist es eine endliche Tätigkeit.[1] Das Streben ist aber die dem beziehenden Ich erscheinende unendliche Tätigkeit.

Es liegt also im Begriff des Strebens ein Widerspruch. Einerseits geht das Streben aus dem absoluten Ich hervor, in dem es immer schon erfüllt ist und von dem man nur uneigentlich sagen kann: Es strebt; andererseits ist das Streben als solches wesentlich auf einen Zustand bezogen, in dem das Ziel des Strebens noch nicht realisiert ist und von dem das Streben seine Erfüllung fordert. Insofern das Streben sich fordernd nach außen wendet, ist es eine objektive Tätigkeit, und als solche ist es endlich.

(Von dieser unendlichen objektiven Tätigkeit, dem Streben, ist die endliche objektive Tätigkeit des intelligenten Ichs zu unterscheiden.[2] Letztere setzt eine ganz bestimmte, "der unendlichen Thätigkeit des Ich entgegengesezte Thätigkeit desjenigen voraus, was nachmals als Objekt bestimmt wird".[3] Sie setzt das wirkliche Objekt.)

Das Streben hingegen setzt kein wirkliches Objekt (etwas, das ist), sondern ein ideales Objekt: etwas, das sein soll. Das Objekt und Ziel des Strebens ist das Ideal.

Eine genauere Untersuchung des Ideals, die über das oben Gesagte[4] hinausgeht, soll den dem Streben immanenten Widerspruch auflösen helfen. Es geht um die Beantwortung der Frage: Was fordert das Streben? Oder mit anderen Worten: Was ist der Inhalt des Ideals?

Wir wollen die Antwort hierauf zunächst in Fichtes eigenen Worten geben: "Also, es wird die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich gefordert."[5]

---

1) cf. I 2, S.404 - SW I, S.270: "Es giebt [...] ein Streben, das, inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird."

2) vgl. Seite 35

3) I 2, S.402 - SW I, S.268

4) vgl. Seite 57ff

5) I 2, S.396 - SW I, S.260

Das Ideal ist eine "Welt, in der alle Thätigkeit der des Ich wirklich gleichen würde."[1] Für das endliche Ich bedeutet das: Es soll das Nicht-Ich, das Objekt setzen und auffassen, als ob es kausal vom Ich gesetzt wäre; das Objekt soll als "Aufgabe des Ichs" betrachtet werden; es soll nicht bloßer Gegenstand sein, sondern vollkommen Setzung des Ichs werden, nicht Ding bleiben, sondern vollständig (nämlich interpersonal, wie sich zeigen wird) ichhaft werden. Das Objekt soll ganz Moment der (sittlichen) Selbstverwirklichung des Ich sein.

Das Ich also, insofern es absolut ist, fordert die Verwirklichung und Erfüllung dieses Ideals. Das Ideal ist aber als solches unendlich und nicht realisierbar. Fichte drückt dies so aus:

> Das Nicht-Ich soll "zwar seiner Form nach, [...] nicht aber seinem Gehalte nach Nicht-Ich seyn; denn es soll mit dem Ich vollkommen übereinstimmen. Es kann aber mit demselben nicht übereinstimmen, insofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich seyn soll."[2]

Eben deswegen, weil das Ideal für das endliche Ich nicht totaliter erfüllt ist, weil n i c h t a l l e Tätigkeit der des Ichs gleich ist, gibt es ein Nicht-Ich. Das, was dem endlichen Ich zur Unendlichkeit fehlt, tritt ihm als Nicht-Ich, als 'Anstoß' gegenüber. Das Nicht-Ich ist nur der faktische Niederschlag der Unerfülltheit des ichlichen Strebens.

Bisher haben wir das Objekt des Strebens, das Ideal, nur im Hinblick auf das Nicht-Ich betrachtet[3]: das Nicht-Ich soll Ich werden. Was aber bedeutet das Ideal für das Ich selbst? Was ist der Idealzustand des Ichs?

Die Antwort läßt sich aus dem eben Entwickelten geben: Das endliche Ich soll das (unendliche) Streben zu seinem eigenen machen und das Nicht-Ich in den Dienst eben dieses Strebens stellen. Da das Streben das dem endlichen Ich erscheinende absolute Ich ist, heißt das mit anderen Worten: Das endliche Ich soll dem absoluten Ich gleich sein. Der Satz 'Alles Nicht-Ich soll Ich werden' ist deswegen inhaltlich identisch mit dem Satz 'Das endliche Ich soll absolutes Ich werden'.

---

1)und 2) I 2, S.397 - SW I, S.261

3) Vor allem im Abschnitt 5), auf den Seiten 59 bis 68.

Und auch für das in diesen Worten ausgedrückte Ideal gilt dasselbe wie für das vorige, von dem Fichte - in der eben, S.70, zitierten Stelle - sagt, daß es 'nur' inhaltlich ("dem Gehalte nach"), aber nicht der Form nach realisierbar sei. Auf die hier aufgeworfene Frage angewendet, bedeutet dies: Das endliche Ich kann wohl inhaltlich eins werden mit dem absoluten Ich; eine formale Differenz aber bleibt notwendigerweise bestehen. Fiele nämlich auch diese formale Differenz weg, dann wäre das endliche Ich völlig identisch mit dem absoluten Ich und damit nicht mehr es selbst.

Weil hier von inhaltlicher Gleichheit, von Einswerden dem Gehalte nach, die Rede ist, ergibt sich die Frage nach diesem Gehalte von selbst. Dieser Gehalt kann nur der Gehalt der formal - materialen Tathandlung des absoluten Ichs sein, die der sich selbstbegründende und selbstrechtfertigende Gesamtakt der Vernunft ist. Ihr Inhalt ist das absolute Gutsein, das sein eigenes Gutsein in Helligkeit begründet und rechtfertigt. (Dieses Selbstbegründen und Rechtfertigen allerdings ist bereits die Form dieses absoluten Gehaltes.)

"Das endliche Ich kann eins werden mit dem absoluten Ich", heißt nun: Es kann und soll - denn das Streben tritt ihm ja kategorisch fordernd gegenüber - gut sein. Insofern kann das endliche Ich das Ideal erfüllen. Formal bleibt aber ein Unterschied, der unüberwindbar bleibt und der der Grund für die Unvollendbarkeit des Ideals ist: Das endliche Ich, ob es nun faktisch oder doxisch setzt, ist auf das Erscheinen des Guten angewiesen. Das Gute muß ihm, als Endlichem, 'von außen' fordernd gegenübertreten, soll es dieses Gute ergreifen können. D.h. das endliche Ich ist nicht der Grund des Guten, sondern das Gute wird ihm 'gegeben'. Die Frage nach dem Grund und der Rechtfertigung des Guten weist über das endliche Ich hinaus. Diese Abhängigkeit, dieses aus sich Hinausweisen ist es, was die Endlichkeit des endlichen Ichs ausmacht.

Wenn das Ideal für das endliche Ich formuliert wird: "Du sollst dem absoluten Ich gleich werden!", dann stimmt diese Aufforderung nur bedingt. Denn wie wir gesehen haben, kann diese Forderung nur in inhaltlicher Hinsicht erfüllt werden. Deshalb sind im "absoluten Ich" der "Grundlage" zwei Momente

vermischt und noch nicht begrifflich differenziert. Die Unterscheidung, die hier im absoluten Ich noch getroffen werden müßte, hat Fichte aber erst in der Wissenschaftslehre von 1804 geleistet, nämlich die Unterscheidung von Absolutem und absoluter Erscheinung.

Das endliche Ich kann nur zur Erscheinung des Absoluten werden, indem es sich mit diesem eint. Aber dabei ist es immer auf das Erscheinen des Guten, der absoluten Wertmaterie angewiesen - es ist nicht Grund dieses "lichten Gutseins"[1]-, während das Absolute Selbstgrund und Selbstrechtfertigung in und von sich selbst ist. Dieses tritt dem endlichen Ich, dem es erscheint, als unendliches Streben, das völlig selbständig und "rechtskräftig"[2] ist, gegenüber. Es hat den Grund seiner Forderung in sich selbst, es begründet die Rechtmäßigkeit dessen, was es fordert, aus sich selbst.

Diese Rechtfertigung des Sollensgebotes kann das endliche Ich nicht aus sich selbst leisten, sondern es stößt hier auf eine Grenze seines Wesens. Es kann aber auch einsehen, daß es diese Grenze aus eigener Kraft nicht überschreiten kann. Denn es kann diese Abhängigkeit und Endlichkeit nur mit seinen eigenen Mitteln, dem Wollen und Reflektieren, hinterfragen und hintergehen. Jedes Fragen und Reflektieren aber bleibt innerhalb der Grenze der Endlichkeit. Durch den schon öfter erwähnten 'Anstoß' wird das Wollen und Reflektieren des endlichen Ichs ja erst in Bewegung gesetzt und ermöglicht. Diese Einsicht in das Ungenügen der bloßen Bewußtseinstätigkeiten ist nichts anderes (- es ist hier nur mit anderen Worten ausgedrückt -) als das Erkennen des Nichtgenügens der apodiktischen Evidenz: Alle Tätigkeit des endlichen Ichs (Wollen und Reflektieren) bleibt letzten Endes ungesichert, zweifelhaft und hintergehbar, solange nicht ein das endliche Ich begründendes Prinzip, ein Selbstgrund, erscheint, der es begründet und ihm Sicherheit und Halt gibt.

---

1) R.Lauth: Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, l.c., S.96

2) I 2, S.397 - SW I, S.261

Die Möglichkeit, daß dem endlichen Ich diese seine Endlichkeit, Abhängigkeit und deren Ungenügen in den Blick kommen kann und kommt, beweist schon die wahre Existenz und Erscheinung dieses Urprinzips, des sich selbst und alles andere in seinem rechtmäßigen Sein begründenden Absoluten. Erst wenn dieses als Licht, als Gutsein in genetischer Evidenz erkannt ist, kann von diesem in sich gesicherten Punkt aus das endliche Ich mit seinen Tätigkeiten erkenntnismäßig (theoretisch und doxisch) abgesichert werden.

Auch von hier aus läßt sich die Frage beantworten, warum das Ideal unerreichbar und das Streben unendlich bleibt. Das Absolute nämlich ist es, das dem endlichen Ich oder - vgl. Seite 49f und 53-56 - der beziehenden Tätigkeit als unendliches Streben, als die kategorische Aufforderung zum Gutsein erscheint. Da diese Aufforderung aus dem Absoluten und Unendlichen, dem absoluten Gutsein hervorgeht, kann diese Forderung gar nicht endlich und beschränkt sein, sondern sie muß sich aufgrund ihres Wesens jedem Versuch der Verendlichung entziehen und über ihn hinausführen. Fichte drückt dies in der "Grundlage" so aus:

> "Das unbestimmte Streben überhaupt - das insofern freilich nicht Streben heißen sollte, weil es kein Objekt hat, für welches wir aber keine Benennung haben, noch haben können, - welches außerhalb aller Bestimmbarkeit liegt - ist unendlich."[1)]

Wir haben dem Ideal, dem idealen Objekt, das wirkliche Objekt gegenübergestellt.[2)] Das ideale Objekt ist immer schon über das wirkliche hinaus, beide sind nur im gegenseitigen Gegensatz als solche konzipierbar. Das wirkliche Objekt wird nur dadurch zum Objekt, daß es dem Ideal nicht entspricht. Ginge das Streben im Entwerfen des Ideals nicht über die wirkliche Hemmung hinaus, so hätte das Ich keinen Anlaß, einen Gegenstand zu konzipieren. Das Entwerfen eines Ideals, das ständige Darüberhinaussein des Strebens über die faktische Hemmung ist es, das diese faktische Hemmung erst möglich macht.

---

1) I 2, S.403 - SW I, S.269

2) vgl. Seite 69

Also ist es gerade dieser Widerspruch im Begriff des Strebens, der - zusammengeknüpft durch die praktisch-doxische Einbildungskraft[1] - das wirkliche Bewußtsein und in diesem die Objektsetzung erst möglich macht.

Unendlich muß das Streben bleiben, weil sonst in einem bestimmten Moment das Streben erfüllt wäre; dann aber wäre kein Anstoß für die Reflexion des Bewußtseins, dessen Wesen ja in dieser Reflexion besteht, und damit auch kein Objekt möglich.

> "Aber als solches kommt es [cf. das unbestimmte unendliche Streben] nicht zum Bewußtseyn, noch kann es dazu kommen, weil Bewußtseyn nur durch Reflexion, und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ist. Sobald aber über dasselbe reflektirt wird, wird es nothwendig endlich. So wie der Geist inne wird, daß es endlich sey, dehnt er es wieder aus; sobald er sich aber die Frage aufwirft: ist es nun unendlich, wird es gerade durch diese Frage endlich; und so fort in's Unendliche."[2]

Das Streben setzt also dem Ich jedesmal ein neues Ideal, wenn es vom Zustand der Hemmung durch das wirkliche Objekt zur Realisation des ('alten') Ideals, das durch diese Realisation zum wirklichen Objekt wird, übergegangen ist. Dies ist der unendliche Weg des endlichen Ichs in der Annäherung an das absolute Ideal, der aber einsichtigerweise nie vollendet werden kann, weil das Ideal dann nicht mehr unendlich und damit kein Ideal mehr wäre.

---

1) vgl. Seite 54ff

2) I 2, S.403 - SW I, S.269

7) Die Reflexivität

a) als Wesen des endlichen Ichs

Bisher ist der Beweis immer noch nicht vollständig, daß das endliche Bewußtsein und mit ihm die Objektsetzung abhängig ist vom Streben, der Forderung nach dem Gutsein. Denn die Position des Strebens ist noch nicht genügend gesichert. Es hat sich nämlich bisher nur gezeigt, daß diese "Forderung absoluter Kausalität im Ich"[1] angenommen werden muß, wenn der Widerspruch zwischen absolutem und intelligentem Ich gelöst werden soll. Es bleibt also über diesen bloß apagogischen Beweis hinaus - als letzter Schritt - noch zu erklären, wie aus dem höchsten Prinzip der absoluten Tathandlung diese Forderung des Strebens nach Gutsein entsteht, derzufolge das Ich ein ideales und weiter ein wirkliches Objekt setzt.

Es geht hier nicht mehr um den Inhalt der Forderung; dieser ist bereits als gerechtfertigt und als zu recht gesollt erkannt, weil er aus dem Absoluten hervorgeht. Das zu lösende Problem ist: Läßt sich aus dem obersten Prinzip ableiten, wie aus dem uneigentlichen 'Streben' (des absoluten Ichs) ein echtes Streben (im endlichen Ich) wird, oder sind wir darauf angewiesen, dieses Erscheinen der Forderung als Faktum (als daß) hinzunehmen und uns mit diesbezüglicher Unwissendheit zu bescheiden?

Wir haben schon gesehen,[2] daß das Streben nicht nur unendlich, sondern auch endlich und objektiv ist, d.h. daß das Streben, "inwiefern es dies ist, auch mit durch ein Nicht-Ich bedingt wird".[1] Wenn also die Frage nach dem 'Wie' des Entstehens der Forderung als Forderung gestellt wird, ist damit zugleich an deren Beantwortung die erkenntnismäßige Sicherung des Objekts geknüpft.

Es bleibt also zu zeigen - was am Ende des vorigen Abschnitts schon angedeutet ist -, wie aus dem absoluten Prinzip das Streben als Streben hervor-

---

1) I 2, S.404 - SW I, S.270

2) Seite 68f

geht und wie durch dieses Hervorgehen das Objekt und damit das wirkliche Bewußtsein ermöglicht wird. Diesen Sachverhalt will Fichte bezeichnen, wenn er sagt:

> "Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Objekt möglich wird, aufzeigen lassen."[1)]

Man kann die Frage auch so stellen: Warum bleibt das absolute Ich, das in sich geschlossen, absolut und erfüllt ist, nicht in sich, sondern ermöglicht durch sein Fordern wirkliches endliches Bewußtsein und demzufolge die Objektsetzung? Es ist schon wiederholt gesagt worden, daß sich die Beantwortung dieser Frage nur auf die Art und Weise dieser Setzung erstrecken kann; daß sie geschieht, ist Urfaktum, unableitbarer, absoluter Freiheitsakt.

Aber es muß sich ein Grund[2)] finden lassen, warum dieser Akt gerade so geschieht, warum ein Hindernis auftritt und sich gegen das deswegen als Forderung und Streben erscheinende absolute Ich wendet. Dieser Grund muß in den konstitutiven Bewußtseinsgesetzen des endlichen Ichs liegen; denn dieses wird durch diesen Grund erst möglich. Dieser Grund muß sich vom endlichen Ich finden lassen, weil er das höchste formale Konstitutivmoment des Bewußtseins ist. Er begründet das Bewußtsein und muß gerade deshalb durch eine Reflexion auf das Wesen des Bewußtseins ausgemittelt werden können.

Der wesentliche Akt des Bewußtseins ist die Setzung, die Behauptung.[3)] In der Behauptung ist notwendigerweise das Selbstbehaupten des Behauptenden mitgesetzt.[4)] Die Behauptung weiß sich als solche. Wenn z.B. gesetzt wird: "Dieses Blatt ist weiß", dann ist dies nur dann eine geistige Setzung,

---

1) I 2, S.404f - SW I, S.271

2) Genau dies sind die "Gründe" für den "Umweg", den die Einwirkung des Ichs in der Konstitution der Vorstellung nimmt, wie Fichte auf Seite I 2, 389 - SW I, 251 andeutet. Vgl. auch Seite 43f

3) Vgl. auch die Seiten 4 bis 6.

4) Vgl. auch Aenesidemus-Rezension, I 2, S.61: "man denkt allemal sich selbst, als Intelligenz, die das Ding zu erkennen strebt, mit hinzu".

eine Behauptung im wahren Sinne des Wortes, wenn ich mir zugleich bewußt bin, daß i c h dies sage und behaupte. Andernfalls wäre dies nur so etwas wie eine physische Zusammenstellung. In jeder Setzung und Behauptung setze ich mich selbst mit, und nur inwiefern ich dies tue, bin ich ein Behauptender. (Die anderen, das Wesen der Behauptung konstituierenden Momente können an dieser Stelle vernachlässigt werden.)

Das Bewußtsein ist also in seinem Wesen Selbstbewußtsein, Selbstbehauptung, Reflexivität; es ist sich selbst Objekt seines geistigen Erfassens und Ergreifens. Es ist eben nicht so, daß das Ich einfach ein Objekt, ein einfaches Ding setzt, sondern es setzt immer nur sich selbst als setzend ein Ding; das scheinbar bloß Objektive ist immer und notwendigerweise ein 'subjektives Objektives'.

Dies ist es, was Fichte in der "Grundlage" die (mit der zentrifugalen konjungierte) "centripetale Richtung"[1] der Tätigkeit des Ichs nennt. Das Ich setzt sich selbst; dies ist die in sich selbst zurückgehende Tätigkeit, die Reflexivität des Ichs. Das Ich entzweit sich von sich selbst, stellt sich sozusagen aus sich selbst heraus und kommt aus dieser Entzweiung zurück. Es hält sich trotz der Zweiheit in Einheit fest.

> "Das Bewußt-Sein als Bilden ist ein Leben, das sich notwendig zur Synthesis der Subjekt-Objektivität aufschließt und zusammennimmt."[2]

Dies ist an dieser Stelle nicht bloß-theoretisch zu verstehen, sondern es ist doxische, Willens-Reflexivität. Es ist ja von der Tätigkeit die Rede, an die sich eine Forderung richtet, also vom Willen und von seiner Selbstbehauptung im Wollen eines Objekts.

Diese Reflexivität ist die formale Wesenheit des Bewußtseins. Das materiale Zentrum des Ichs hingegen ist die in genetischer Evidenz gewonnene, absolute Tathandlung, die Einsicht in die absolute Gutheit und Sittlichkeit; oder

---

1) I 2, S.406 - SW I, S.273

2) R.Lauth, Begriff, Begründung ..., l.c., S.113f

in der Sprache der "Grundlage": "die Forderung, daß es [cf. das Ich] die Unendlichkeit ausfülle".[1)]

Dies ist der Inhalt, der das formale Gerüst der Reflexivität des Bewußtseins mit Leben erfüllt. Ihn nennt Fichte die "centrifugale Richtung"[2)] der Tätigkeit des Ichs. (Zur zentrifugalen Richtung wird das Streben nur durch den Gegensatz mit der zentripetalen. Beide sind nur im gegenseitigen Gegensatz konzipierbar "und sind nur insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedne, reflektirt wird".[3)] Und zum Streben wird die Tathandlung nur dadurch, daß das endliche Ich in seiner formalkonstitutiven Handlung der Reflexion (doxisch und theoretisch) in Freiheit[4)] über die Tathandlung reflektiert, wie schon bewiesen ist.)

b) Die Reflexivität als Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung

Mit Hilfe des eben Gefundenen ist es möglich zu zeigen, wie aus dem "absoluten Seyn des Ich"[1)] die "Forderung, daß es die Unendlichkeit ausfülle",[1)] d.h. das Streben und Fordern des Sittengesetzes, und mit ihm als notwendiges Moment die Objektsetzung hervorgeht. Das endliche Bewußtsein ist gebunden an das Gesetz der Reflexivität; dies ist der gesuchte "Grund alles Herausgehens aus sich selbst".[1)] Das "Princip des Lebens, und des Bewußtseyns"[5)] ist, daß es sich selbst O b j e k t sein muß, indem es reflektierend (aktiv) und reflektiert (passiv) zugleich ist. Dieses sich selbst O b j e k t - S e y n ist die geforderte Gleichartigkeit des Ichs mit dem Nicht-Ich.[6)]

---

1) I 2, S.408 - SW I, S.276

2)und 3) I 2, S.407 - SW I, S.274

4) Vgl. Seite 50ff

5) I 2, S.406 - SW I, S.274

6) I 2, S.405 - SW I, S.272

Insofern das Ich nun nicht mehr bloß sich selbstsetzend und sich selbstrechtfertigend (= 'tathandelnd'), also absolutes Subjekt ist, insofern es vielmehr gemäß seiner Wesenheit über sich selbst als tathandelnd reflektieren muß, eröffnet sich in ihm die Möglichkeit, daß diesem Reflektieren ein anderes Objekt der Reflexion auftaucht. Es wird nun möglich (und notwendig), daß das Ich sich nicht mehr nur als tathandelnd setzt, sondern ineins damit als begrenzt und endlich. Im Reflektieren über sich selbst eröffnet sich das Ich der Möglichkeit, von einem Nicht-Ich angestoßen zu werden.

> "Es thut in ihm sich eine Ungleichheit,[1] und darum etwas fremdartiges hervor."[2]

Die Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung liegt im Wesen des endlichen Ichs beschlossen, und es ist erfüllt, was Fichte für diesen Abschnitt fordert:

> "Soll aber das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet seyn".[3]

Das Resultat faßt Fichte in der "Grundlage" so zusammen:

> "Das Ich sezt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äussern Eindrucke verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesezt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen öfnet es sich, daß ich so sage, der Einwirkung von aussen; es sezt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesezt sey."[4]

---

1) iniquitas!

2) I 2, S.400 - SW I, S.265

3) I 2, S.405 - SW I, S.271f

4) I 2, S.409 - SW I, S.276

8) Die Objektsetzung als notwendiges Moment des Selbstbewußtseins

> "Aber die Reflexion, wodurch beide Richtungen [cf. centrifugale und centripetale] unterschieden werden könnten, ist nicht möglich, wenn nicht ein drittes hinzukommt, worauf sie bezogen werden können, oder welches auf sie bezogen werden könne."[1)]

Die ganze Konstruktion wäre vergeblich, wenn das Ich keinen Anlaß hätte, die Reflexion zu beginnen und durchzuführen. Wenn das Ich nichts weiter wäre als die absolute Selbstsetzung, die absolute Identität des Subjekts mit dem Objekt, hätte es keinerlei Möglichkeit, in einer Reflexion Subjekt und Objekt zu unterscheiden und beide aufeinander zu beziehen. D.h. es hätte gar keinen Sinn, von einer Reflexion zu reden; es gäbe keine Reflexion.

Das reflektierende, d.h. endliche Ich ist darauf angewiesen, daß etwas anderes als die absolute Subjekt-Objekt-Identität der Tathandlung auftritt, daß es - für die Reflexion - ein Objekt gibt, das nicht totaliter identisch ist mit dem Subjekt.

Wie im vorigen Abschnitt gezeigt, ist das Ich seiner M ö g l i c h k e i t nach absolut; es enthält die Bedingung der Möglichkeit des Objekts in sich. Dadurch ist es aber noch nicht wirklich. Wirklich ist es erst durch das Auftreten, den Anstoß des Nicht-Ichs. Wenn es ein endliches Bewußtsein geben soll, so m u ß es ein Objekt geben. Und da Bewußtsein notwendigerweise immer Selbstbewußtsein ist[2)], ist damit bewiesen, daß die Objektsetzung ein notwendiges Moment des Selbstbewußtseins ist.

---

1) I 2, S.407 - SW I, S.274

2) Vgl. Seite 76f

9) Praktische und theoretische Vernunft

a) "Der Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen, und intelligenten Wesen des Ich"

Was ist damit, daß wir den "Vereinigungspunkt"[1] erreicht haben, für unsere Hauptfrage, durch welche Willensakte des Ichs der Gegenstand konstituiert wird, gewonnen?

Allem Setzen liegt zugrunde "die Idee des schlechthin gesezten, unendlichen Ich";[1] allererste Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung ist das Vollziehen der Tathandlung (die sich danach dem objektsetzenden Ich als Forderung präsentiert). Diese ist der in jeder Hinsicht absolute, sich selbstbegründende und sich selbstrechtfertigende Totalakt der Vernunft. In ihm ist das Ich absolut. Als Idee wird er bezeichnet nur aus der Perspektive des endlichen Ichs (wobei Idee hier nicht bloß im kantischen Sinne den subjektiven Abschluß der Vernunftsetzung, sondern den notwendigen Abschluß der Gesamtvernunft in ihrem höchsten Prinzip kennzeichnet). Er ist nicht etwas, das dem endlichen Ich durch sinnliche Anschauung oder den Verstand erfahrbar wäre, sondern er liegt allem Anschauen und Denken zugrunde und wird erst von der philosophischen Vernunft als das alles Begründende eruiert.

In der Idee des absoluten Ichs ist die Forderung eingeschlossen, daß das Ich alles sein, daß alles Wirkliche vom Ich gesetzt sein soll. Das endliche Ich soll den materialen Gehalt der Tathandlung realisieren, es soll alle seine Setzungen nach dem absoluten Prinzip der Gutheit (Sittlichkeit, Liebe) ausrichten. Das endliche Ich vollzieht die aus dem absoluten Ich hervorgehende Forderung und legt sie allen besonderen Setzungen (die als wirkliche allerdings vom faktischen Auftreten eines "Anstoßes" abhängen, von dem aber hier noch abstrahiert wird) zugrunde. Zugleich ist das endliche Ich an das Wesensgesetz der Reflexivität gebunden; es reflektiert auf seine Setzung, ob sie der absoluten Forderung entspricht, indem es das Ideal (das, was sein

---

[1] I 2, S.409 - SW I, S.277

soll) entwirft. Insofern das Ich seiner Reflexion das Ideal zugrundelegt und um des Ideals willen, das der absoluten Forderung entsprechen würde, zu reflektieren beginnt, ist es praktisch.[1]

> "Jene Forderung, daß alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesezt seyn solle, ist die Forderung dessen, was man praktische Vernunft nennt, und mit Recht so nennt."[2]

Die zweite Bedingung der Möglichkeit des Objekts ist somit das freie, wesensnotwendige Reflektieren des Ichs[3] (das Beziehen oder - praktisch-doxisch ausgedrückt - der formalfreie Wille, dem es offen steht, das absolute Streben zu dem seinen zu machen oder nicht), dem aber inhaltlich die in sich gültige Wertmaterie des absoluten Guten gegenübersteht. Von letzterer ist es inhaltlich abhängig.

Nur wenn das Ich aufgrund der absoluten Forderung tätig wird, kann eine Hemmung, ein Nicht-Ich auftauchen. Es hat aber auch nur bezüglich des möglichen Auftretens einer Hemmung, eines Anstoßes durch das Nicht-Ich, Sinn, von einem praktisch-doxischen Handeln des Ichs zu sprechen. Bedingung der Wirklichkeit der Objektsetzung durch das Ich ist also das Feststellen des eigenen (allerdings nicht totalen) Gehemmtseins, oder - anders ausgedrückt - das Auftreten des Urfaktums der Endlichkeit des Ichs. Reflektiert das Ich nun auf sein Gehemmtsein und stellt dabei fest, daß dieser sein Zustand nicht dem des Ideals entspricht, so handelt es theoretisch; es setzt nun wirklich, als Intelligenz.

---

1) Vgl. dazu eine frühere Fassung desselben Gedankens im dritten Entwurf zur Aenesidemus-Rezension, II 2, S.295: "Wenn nemlich das Ich vors erste, insofern es vorstellendes Wesen ist, sich selbst ein Gesez giebt, (das, der unbedingten Nothwendigkeit) so hat es Autonomie; u. diese Autonomie in Beziehung auf das bloße Ich, wie es durch intellectuelle Anschauung gesezt wird, und von allem vorstellbaren abstrahirt ist reine Selbstbestimmung; es stellt sich selbst dar. Sollen nun das darstellende u. das vorstellende Ich nicht zwei, sondern eine, u. eben dieselbe Substanz seyn, so läßt sich das nicht anders denken, als daß die Beziehung des sich selbst darstellenden Ich auf das Nicht-Ich ein Streben werde, es mit demselben einförmig zu machen: mithin auch ein Streben, alle Bedingungen zu realisiren, unter denen eine solche Uebereinstimmung allein möglich ist. - u. das heißt denn der Ausdruk: die Vft ist praktisch."

2) I 2, S.399 - SW I, S.263f

3) Vgl. die Seiten 49ff

b) Der Primat der praktischen Vernunft

Es hat sich gezeigt, daß die reine Tätigkeit die Möglichkeit des Objektsetzens bedingt. Denn das Objekt tritt nur als ein die Tätigkeit des Ichs Hinderndes auf. Ferner haben wir gefunden, daß die reine Tätigkeit nur mit dem Objekt "zusammenstößt", wenn das Ich in der absoluten Handlung des Beziehens beide aneinanderbringt. Das Beziehen ist aber auch abhängig, nämlich von dem, was es gleichsetzen soll. Also ist auch das Beziehen in seiner Möglichkeit bedingt durch die reine Tätigkeit, die in dieser Beziehung als absolute Forderung erscheint.

Fichte bezieht sich in der Entfaltung des Gedankenganges der "Grundlage" auf die philosophiehistorisch vorliegende Einteilung der Vernunft überhaupt in theoretische und praktische - wie soeben gezeigt wurde - und auf die seit dieser Einteilung offengebliebene Frage, in welchem Verhältnis theoretische und praktische Vernunft zueinander stehen.[1)]

Kant, von dem die Entwicklung der Wissenschaftslehre durch Fichte ausgeht, hatte diese Frage nicht befriedigend beantwortet. Er hatte nicht gezeigt, wie aus einer gemeinsamen Wurzel theoretische und doxische Setzung hervorgehen, sondern die Einheit von reiner-theoretischer und praktischer Vernunft nur faktisch behauptet.

In der Frage nach dem besonderen Erkenntniswert der theoretischen und der doxischen Setzungen behauptete Kant den Primat der praktischen Vernunft, begründete ihn aber nur mit dem Interesse derselben.[2)]

Diese Frage hat Fichte dadurch gelöst, daß er gezeigt hat, daß dem intelligenten (= theoretischen) Ich die Aufnahme eines aus der absoluten Tathandlung hervorgehenden Strebens, d.i. ein auf das absolute Soll bezogener Wille, als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt werden muß. Damit ist bewiesen,

---

1) Vgl. I 2, S.286 - SW I, S.126f und I 2, S.399 - SW I, S.263f

2) Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, S.215ff

> "die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey; es sey keine Intelligenz im Menschen möglich, wenn nicht ein praktisches Vermögen in ihm sey; die Möglichkeit aller Vorstellung gründe sich auf die leztere."[1)]

Damit ist der seit Beginn der Philosophiegeschichte gemachte Fehler korrigiert, der darin bestand, daß man die Konstitution des Gegenstandes als bloße Leistung der theoretischen Vernunft ansah: daß man also glaubte, die Außenwelt mittels eines bloßen Ist-Feststellens erfassen und dabei alles vernachlässigen zu können, was den Charakter eines Solls trägt.

Es ist gezeigt, daß die Vernunft ursprünglich als unendlicher geistiger Akt (denn nichts anderes ist ein dem Streben analoges 'Streben') angenommen werden muß, der sich erst aus Anlaß des "Anstoßes" in theoretisches und praktisches Vermögen trennen läßt; und dabei kommt einsichtigerweise, - nicht mehr bloß faktisch behauptet -, der praktischen Vernunft der Primat zu. Das Soll übersteigt an Erkenntnisdignität das Ist. (Dies ist auch schon bei der Feststellung des Unterschiedes von apodiktischer und genetischer Evidenz klar geworden.[2)])

Georg Gurwitsch hat in seinem bedeutenden Buch "Fichtes System der konkreten Ethik",[3)] in dem er sehr deutlich die "panlogistische Ablenkung" der Darstellung der Wissenschaftslehre in der ersten Phase und die "irrationalistische Ablenkung" der Zeit des Atheismusstreits (2.Phase!) dargestellt hat, diese soeben skizzierte Stellung der praktischen Vernunft innerhalb der Gegenstandskonstitution ausdrücklich verworfen und sogar in dem "in den Dienst der Deduktion der Kategorien gestellte[n] Primat der praktischen Vernunft" den "Grund der panlogistischen Ablenkungen in der ersten WL. Fichtes"[3)] gesehen. Gurwitsch behauptet, daß "diese moralistische Ausdeutung des Nicht-Ich nur dazu [diene], um das theoretische Ich und das Nicht-Ich als 'Produkte der ursprünglichen Handlungen eines (höheren) Ichs' zu begreifen".[3)]

---

1) I 2, S.399 - SW I, S.264

2) Vgl. S.7ff

3) Tübingen 1924 - S.12

Damit aber werde "durch den 'Primat der praktischen Vernunft' die reinliche Scheidung zwischen logischer und ethischer Reinheit zu ungunsten beider schwer gefährdet".[1] Gurwitsch geht noch weiter: Wenn "dem Erkennen ein sittlicher Sinn beigemessen wird, der an ihm gar nicht haftet - so wird [...] das zum höchsten Grundsatz der Philosophie erhobene selbständige sittliche Prinzip von neuem intellektualisiert und seiner alogischen Irrationalität, die gerade den Grund seiner Autonomie ausmacht, beraubt. Denn hier entfaltet sich der verhängnisvolle innere Widerspruch eines jeden Moralismus [...]: indem er das dem Theoretischen und Logischen als vollständig heterogen gegenübergestellte Sittliche zum höchsten Erklärungsprinzip eines theoretischen Lehrgebäudes, zur Grundlage der Erkenntnis erhebt, verwandelt sich dieses Sittliche selbst in einen Bestandteil des Logischen: das alogische sittliche Prinzip wird theoretisiert und intellektualisiert."[1] Dadurch aber sei die transzendentale Grundeinsicht auf dem Gebiet der Ethik zerstört, welche "nicht nur die Behauptung der Unendlichkeit der sittlichen Aufgabe [einschließt], sondern vorerst und vor allem die Behauptung ihrer absoluten Selbständigkeit, der vollständigen Autonomie des sittlichen Reiches, der spezifischen alogischen Irrationalität der ethischen Reinheit, in ihrer vollkommenen Heterogenität gegenüber der theoretischen Vernunft, dem Logos."[2]

Die Kritik an dieser Auffassung Gurwitschs muß an seiner Ansicht des 'Anstoßes', des Nicht-Ichs, einsetzen. Gurwitsch spricht vom "irrationale[n] Nicht-Ich (X), das das theoretische Ich begrenzt und sich ihm als Aufgabe darstellt".[3] Nun haben wir bereits dargelegt,[4] daß es für die theoretische Vernunft a l l e i n keine Aufgabe geben kann. Das theoretische Ich, für sich genommen, stellt nur das Ist des Objekts, die faktische Seite des Gegenstandes fest. Der Begriff der Aufgabe führt notwendig auf ein sollensbezogenes Vor-

---

1) Gurwitsch, l.c., S.67

2) ebenda, S.65

3) ebenda, S.10

4) Vgl. Seite 59ff

stellen, auf eine doxisch-praktische Tätigkeit. Nur im willentlichen Aufgehaltensein und Weiterstreben läßt sich ein Aufgeben und Aufgegebensein - und erst darin ein bloßes faktisches Sein (als Abstraktionsprodukt) - konzipieren.

Wenn Gurwitsch im Nachweis der doxischen Konstitutiva und ihres Primats den "Sieg des Intellektualismus durch die Vermittlung des spekulativen Primats der praktischen Vernunft"[1] und ein "Umschlagen des Moralismus in einen Panlogismus"[1] sieht, dann ist dies nur konsequente Folge seines Mißverständnisses, welches die konstitutive Bedeutung der praktischen Tätigkeit innerhalb der "Grundlage" verkennt und ihr letzten Endes nur regulativen Charakter zubilligt: sie diene nur dazu, "um das theoretische Ich und das Nicht-Ich als 'Produkte der ursprünglichen Handlungen eines (höheren) Ichs' zu begreifen".[2] Die "praktische Aktivität [werde] als ein Vereinigungsmittel zwischen Absolutem und theoretischem Ich begriffen und in logischer Weise deduziert; sie [werde] als ein rein logisches systematisches Erklärungsprinzip aufgefaßt und vollständig in den Dienst theoretischer Interessen gestellt".[3]

Hier dürfte wohl ein Verwechseln von Primär- und Sekundärreflexion, der "zwei sehr verschiedene[n] Reihen des Handelns: [der] des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und [der] der Beobachtungen des Philosophen" vorliegen, in welchem bereits Fichte einen "HauptGrund des Misverständnisses, und vieler nicht passenden Einwürfe gegen die WissenschaftsLehre" gesehen hat.[4] Das (durch einen willentlichen Akt gedanklicher Abstraktion vorläufig nur) theoretische Interesse hat doch wohl der Philosoph, welcher erkennt, daß mit der faktischen Evidenz noch keine Erkenntnis im vollen Sinn erreicht ist und daß - auf unser Problem angewandt - das theoretische Ich für sich allein

---

1) Gurwitsch, l.c., S.89

2) ebenda, S.12

3) ebenda, S.87

4) I 4, S.210 - SW I, S.455

nicht möglich ist, sondern notwendig der doxischen, der Sollensbegründung bedarf. Die philosophische Reflexion der "Grundlage" ist ja am Ende des § 4 nicht vollendet, sondern wird aus immanenten Gründen abgebrochen und durch die doxische Erörterung des § 5 erst ans Ziel geführt.

Für das "vom Philosophen beobachtete Ich" bleibt die Theorie immer im Dienste der Sittlichkeit: Weil es sich vollvernünftig realisieren soll, wird angesichts der Tatsache des Irrationalen innerhalb der Auseinandersetzung mit diesem auch ein Ist-Vorstellen notwendig. Und dabei ist es keineswegs so, daß das selbständige sittliche Prinzip seiner Autonomie beraubt wird, wie Gurwitsch behauptet: denn - wie schon Fichte betont - bleibt der Inhalt des obersten Prinzips, auch wenn es in die Form des Strebens, des Forderns eintritt, "völlig rechtskräftig";[1] es ist durch ihn ausgedrückt, was durch sich selbst gewiß ist,[2] und gerade dies unterscheidet die Wissenschaftslehre von der Fehlkonzeption z.B. eines Hegel, der das absolute Ich durch sein Vorkommen im Bewußtsein dadurch auch vom Bewußtsein bedingt sein lassen will. Die "reinliche Scheidung" von IST und SOLL darf also nicht so weit getrieben werden, daß man beide auf die gleiche Stufe der Gültigkeit stellt. Vom Ist kann man nicht zum Soll gelangen, wohl aber ist in der Forderung ein Sein mitgesetzt, und die Forderung behält auch dann noch ihre volle Gültigkeit, wenn das Sein die Forderung aufgenommen und erfüllt hat. Dies auf die Frage der Gegenstandkonstitution angewandt: Das Soll erschöpft sich nicht durch sein Eintreten in den Aufbau des Faktums, sondern begründet darüber hinaus Wollen und Handeln.

---

1) I 2, S.397 - SW I, S.261

2) Vgl. I 2, S.120 - SW I, S.48

c) Das methodische Problem der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft in der "Grundlage"

In den ersten drei Paragraphen der "Grundlage" macht Fichte erstmals den Versuch, die Unterschiedlichkeit von faktischer und doxischer Setzung auf ihren gemeinsamen Ursprung jenseits der Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft zurückzuführen. Mit diesem Versuch macht er aber in der "Grundlage", was die Darstellung betrifft, noch nicht völlig ernst, weil er sich zu dieser Zeit noch nicht getraut, wie er in der Vorrede zur "Wissenschaftslehre nova methodo" sagt.[1)]

Diese Einsicht in die Einheit der Vernunft kommt auch im Brief Fichtes an Reinhold vom 2. Juli 1795 klar zum Ausdruck:

> "Jenes ursprüngliche Setzen nun, und Gegensetzen, und Theilen ist NB. kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen, u.s.f. sondern es ist die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtseyn nie vorkommt, die unbegreiflich ist; weil sie das durch alle besondre (u. lediglich insofern ein Bewußtseyn bildende) Akte des Gemüths bestimmbare, keinesweges aber ein bestimmtes ist."[2)]

Bis auf Kant war die p r i n z i p i e l l e Verschiedenheit der doxischen von der bloß faktischen Gegebenheit nicht gesehen worden. Erst Kant weist das Doxische (Praktische) als eigenständige "Stammwurzel" der Vernunft nach, behauptet auch den Primat des Praktischen,[3)] beweist ihn aber nicht in stringenter Argumentation.

Obwohl Fichte also nachweist, daß "die Vernunft nicht theoretisch seyn könne, wenn sie nicht praktisch sey",[4)] macht er mit dieser Erkenntnis in methodischer Hinsicht nicht völlig ernst und behält die Trennung in den "ZWEITEN THEIL. GRUNDLAGE DES THEORETISCHEN WISSENS."[5)] und den "DRITTEN

---

1) Fichte-Schriften aus den Jahren 1790-1800, hrsgg.v.Hans Jacob, l.c., S.343

2) III 2, S.344

3) Vgl. Seite 83

4) I 2, S.399 - SW I, S.264

5) I 2, S.283 - SW I, S.123

THEIL.GRUNDLAGE DER WISSENSCHAFT DES PRAKTISCHEN."[1] bei. Auch der "Grundriß des Eigenthümlichen ..."[2] von 1795 fußt noch auf dieser grundsätzlichen Trennung. Erst in der "Wissenschaftslehre nova mathodo" von 1797/98 entwickelt Fichte reale und ideale Tätigkeit ineins aus ihrer gemeinsamen Wurzel.

Im ersten Lehrsatz (§ 4, Grundlage des theoretischen Wissens) entwickelt Fichte die theoretischen Formalia, mit denen das Ich als Intelligenz den Gegenstand auffaßt: die Akte des Anschauens, Einbildens und Begreifens, der Urteilskraft und der Vernunft im engeren Sinne. Allerdings setzt Fichte im ersten Lehrsatz - sozusagen probeweise - voraus, daß es einen Inhalt gibt, mit dem er sein formales Gerüst erfüllen kann, wenn er das Gerüst einmal aufgebaut hat. Begründet wird dieses Vorgehen in der "Grundlage" so, daß über die Denkbarkeit des Grundsatzes des praktischen Wissens (Das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich) erst entschieden werden könne, wenn der Grundsatz des theoretischen Wissens (Das Ich setzt sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich) als denkbar erwiesen sei. Dies ist so zu verstehen: Im praktischen Teil ist das entscheidende Moment der Konzeption die aus der Idee des absoluten Ichs hervorgehende Forderung der absoluten Kausalität des Ichs auf das Nicht-Ich. Das endliche Ich soll alles Objekt und sich selbst in den Dienst der absoluten Sittlichkeit, des absoluten Guten (Gottes) stellen. Nun argumentiert Fichte so: Bevor wir die Rechtmäßigkeit dieser Forderung als Forderung erweisen können (als in sich gerechtfertigte absolute Setzung ist sie schon in § 1 genetisch evidiert), muß die Möglichkeit gezeigt werden, w i e das Ich ein Objekt aufbaut, auf das es kausal wirken soll. Bevor dem Ich die Forderung, alles Nicht-Ich ichhaft zu machen, vorgetragen werden kann, muß ihm ein Nicht-Ich gegeben werden.

Nun erweist sich aber diese Argumentation als unzureichend. Denn am Ende des ersten Lehrsatzes zeigt sich, daß die eigentliche Konstitution der Realität,

---

1) I 2, S.385 - SW I, S.246

2) I 3, S.129-208 - SW I, S.330-411

der Materie, die dem Ich dann zum Zwecke der Erfüllung der absoluten Forderung gegenüberstehen soll, nicht geleistet ist. Die Brücke, die die Lehrsätze an das sichere Fundament der Grundsätze anknüpfen soll, überspannt die Kluft nur zum Teil. Es bleibt eine Lücke.

Im theoretischen Teil ist ja nur aufgeführt, wie und mit welchen besonderen Bestimmungsakten das Ich das ihm gegebene oder vorausgesetzte Material des Objekts bearbeitet. Wo aber kommt das Material her? 'Es wird ihm gegeben!' "Das heißt doch wohl auf gut Teutsch: ihr wißt es nicht."[1] - Im theoretischen Teil ist nicht geklärt, warum, d.h. aus welchem Bestimmungsgrund für den Willen - oder zu welchem Zweck - das Ich überhaupt tätig wird. Der "Grund des Herausgehens aus sich selbst"[2] ist noch nicht gefunden.[3]

In der Reflexion auf eben diesen Grund zeigt sich im praktischen Teil, daß das Ich nur angesichts der absoluten Forderung nach Sittlichkeit aus sich herausgeht, ihretwegen seine eigene Endlichkeit und Unzulänglichkeit - im Gefühl - setzt und so sein "absolutes Produktionsvermögen"[4] aktualisiert und in Bewegung setzt. Damit ist die eben angemerkte Lücke geschlossen. Es ist alles Ein Schlag. Das Ich wird seiner Endlichkeit durch das Ergehen der absoluten Forderung angesichtig, die absolute Forderung tritt nur angesichts der Endlichkeit des Ichs auf. (Aus dem Setzen dieser eigenen Endlichkeit entsteht das Objekt. - Dies bleibt aber in der vorliegenden Arbeit noch zu zeigen.) Oder angewandt auf die beiden Grundsätze des theoretischen und prak-

---

1) III 2, S.345

2) I 2, S.408 - SW I, S.276 - Vgl. die Seiten 76 und 79.

3) Der kritische Idealismus "geht in seiner Erklärung der Vorstellung weder von einer absoluten Thätigkeit des Ich, noch des Nicht-Ich, sondern von einem Bestimmtseyn aus, das zugleich ein Bestimmen ist, weil im Bewußtseyn unmittelbar nichts anders enthalten ist, noch enthalten seyn kann. Was diese Bestimmung wieder bestimmen möge, bleibt in der Theorie gänzlich unentschieden: und durch diese Unvollständigkeit werden wir denn auch über die Theorie hinaus in einen praktischen Theil der Wissenschaftslehre getrieben." - I 2, S.328 - SW I, S.178

4) I 2, S.361 - SW I, S.217

tischen Wissens: Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, wenn es sich zugleich setzt als bestimmend das Nicht-Ich. (In der Sprache der WL "nova methodo": "Diese Aufgabe, sich selbst zu beschränken, ist von einer andern Seite angesehen, Aufforderung zu einer freien Tätigkeit."[1])

Der soeben aufgezeigte methodische Mangel der "Grundlage" kommt genauso in der Konstitution des faktischen Gegenstandes zum Ausdruck. Der erste Lehrsatz (§ 4) weist nur die formenden Akte (die einzelnen Vorstellungsstufen) des Bewußtseins nach, die es an einem, dort noch 'gegebenen' Gehalt leisten muß, wenn ein objektiver Gegenstand konstituiert sein soll. Was aber den Gehalt liefert, davon ist hier noch nicht die Rede. § 4 leistet also die theoretisch-formalen Voraussetzungen des Gegenstandes.

Ebenso ist in den ersten Partien des praktischen Teiles (§§ 5 und 6) noch nicht entwickelt, wodurch spezifisch der G e h a l t, die Materie des Gegenstandes konstituiert wird; sondern dieser Abschnitt schließt - wie oben gezeigt - die Lücke der f o r m a l e n Ableitung, die der theoretische Teil gelassen hat. Es sind in ihm die praktisch-doxischen, die Willens-Akte abgeleitet, die zur Konstitution des wirklichen Bewußtseins und damit auch der Objektsetzung notwendig sind; ihm waren die Seiten 33 bis 87 dieser Arbeit gewidmet. Der dort behandelte Abschnitt leistet also die praktisch-formalen Voraussetzungen des Gegenstandes.

Erst ab § 7[2] leitet Fichte in der "Grundlage" den Inhalt des Bewußtseins ab.

> "Im theoretischen Theile der Wissenschaftslehre ist es uns lediglich um das Erkennen zu thun, hier um das Erkannte. Dort fragten wir: wie wird etwas gesezt, angeschaut, gedacht, u.s.f. hier: was wird gesezt?"[3]

Und erst dadurch zeigt sich, wie ein wirkliches Objekt - dem der gewöhnliche Menschenverstand eine vom Ich unabhängige Existenz zuschreibt - zustande kommt. Fichte leistet bis hierher den formalen Aufbau für sich, ohne auf die Beschaffenheit des Gehalts zu sprechen zu kommen. Erst im folgenden

---

1) Fichte-Schriften ..., hrsgg.v.Hans Jacob, l.c., S.515

2) I 2, S.417 - SW I, S.287

3) I 2, S.416 - SW I, S.285

wird der Gehalt entwickelt. Dies geschieht aber, ohne daß der formale Aufbau noch einmal explizit thematisch gemacht wird. Er wird aber natürlich vorausgesetzt. Denn alle Gehalte sind notwendigerweise in den theoretischen und praktischen Formen konzipiert. Die Gehalte sind nun immer in das bereits aufgestellte Formengerüst hineinzudenken.

10) Der kritische Idealismus der Wissenschaftslehre

"Das Ich ist [...] abhängig seinem Daseyn nach."[1] Denn es bedarf, um wirkliches Bewußtsein zu sein, eines Etwas außer ihm, durch das es 'angestoßen' wird. Zur Erklärung des wirklichen Bewußtseins muß ein ursprüngliches Hemmendes angenommen werden. Dieses aber kann vom Ich nicht erkannt werden, weil das Erkennen als theoretische Tätigkeit des Ichs durch diesen Anstoß erst möglich gemacht wird. Das Ich setzt also nur seine eigene Gehemmtheit durch das Gefühl.[2] Alle weiteren Bestimmungen dieses Gefühls sind Resultat einer Tätigkeit des Ichs. Aber in Bewegung gesetzt wird das Ich durch ein 'Ding an sich'. Dies ist die realistische Seite der Wissenschaftslehre.

Bei diesem dogmatischen Realismus kann aber nur derjenige stehenbleiben, der vergißt, daß er auf ein 'Ding an sich' nur deswegen gekommen ist, weil er sich das wirkliche Bewußtsein *erklären* wollte. Erklären aber ist eine theoretische Handlung und allein vom Ich abhängig: Das 'Ding an sich' ist demnach eine Konstruktion des erklärenden Ichs und darum nicht mehr 'an sich', sondern ein 'Ding an sich für das Ich'. Der Realismus wird von einem Idealismus abgelöst.

Beim dogmatischen Idealismus kann es aber nur bleiben, wenn der Erklärende vergißt, daß er, um erklären zu können, ein wirkliches Bewußtsein sein muß. Und letzteres setzt nach oben einen 'Anstoß', ein 'Ding an sich' voraus. Damit schließt sich der Zirkel: insofern das Bewußtsein sich das Bewußtsein erklärt, ist das Ding *für das Ich*: also ideal; insofern das er-

---

1) I 2, S.411 - SW I, S.279

2) Vgl. Seite 56

klärende Bewußtsein wirklich existiert, ist das Ding an sich, also real. Fichte drückt diesen Zirkel in der "Grundlage" so aus:

> "Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu seyn; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendaßelbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst."[1)]

Dieser Zirkel läßt sich aber auch im erklärten, wirklichen Bewußtsein zeigen: Das Objekt wird nur gesetzt als ein dem Streben Widerstehendes (Reales). Nur deswegen wird es vom Ich aufgefaßt, gesetzt. Insofern es vom Ich gesetzt wird, ist es "unterworfen seinen Vorstellungsgesetzen",[2)] also ideal. Das Objekt ist also nur ideal, weil es real ist. Andererseits kann sich das Ich in seinem Streben mit dem ihm Entgegengesetzten nur dann auseinandersetzen und es in Richtung auf das absolute Ideal hin zu modifizieren trachten, wenn es ihm durch die setzende Tätigkeit "gegeben" ist. D.h. das Objekt ist nur real, wenn es ideal ist.

> "Die Wissenschaftslehre hält zwischen beiden Systemen bestimmt die Mitte, und ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Real-Idealismus, oder einen Ideal-Realismus nennen könnte."[3)]

Wie aber kann man aus diesem Zirkel heraustreten? Ganz verständlich wird dies nur, wenn man auf die inhaltliche Seite dieser Frage blickt.

Ein Reales ist - wie oben gesagt - ein dem Streben, dem Wollen des Ichs Widerstrebendes, Widerstreitendes. Dem Willen als solchen kann ebenso nur ein Wille, ein fremder Wille, widerstehen. Das Entgegenstehende, der Gegenstand muß also ein fremder Wille oder zumindest der Ausdruck eines fremden Willens sein. Was heißt nun "Das Ich setzt das Objekt" oder die aus dem absoluten Ich hervorgehende Forderung "Alles soll durch das Ich gesetzt sein"?

---

1) I 2, S.412 - SW I, S.280f

2) I 2, S.413 - SW I, S.282

3) I 2, S.412 - SW I, S.281

Ich heißt: eigener Wille; Nicht-Ich, Objekt: fremder Wille. Die formale Absolutheit, daß ein fremder Wille auftritt, kann nicht aufgehoben werden; denn sie ist, wie wir gesehen haben, konstitutiv für das endliche Bewußtsein, d.h.genauer: für die Endlichkeit des eigenen Willens und infolgedessen für dessen Bewußtsein. Deshalb kann sich die Forderung der absoluten Kausalität des Ichs auf das Nicht-Ich nur auf die materiale Seite des Verhältnisses beziehen. Im absoluten Ich liegt der ganze Inhalt beschlossen: das absolute Gute, die absolute Liebe, absolute Vernünftigkeit im praktisch-theoretischen Sinne.

Die erwähnte Forderung kann also nur besagen: Das fremde Wollen soll denselben Inhalt des Wollens ergreifen wie das Ich. Es soll nur Vernunft, Einung in der Liebe und Sittlichkeit sein. Das fremde Wollen soll, obwohl es formal ein fremdes bleibt, inhaltlich mit dem meinen (und meines mit ihm) identisch sein. - Vorausgesetzt wird hierbei, daß das endliche Ich, dessen freie beziehende Tätigkeit (Willkürfreiheit) notwendigerweise innerhalb des Horizontes der absoluten Forderung steht, den Inhalt dieser absoluten Forderung zu dem eigenen Willensziel gemacht hat. Verkompliziert wird das Verhältnis des endlichen Ichs zum Objekt (fremden Wollen) nämlich noch dadurch, daß das endliche Ich in sich selbst gespalten sein kann, wenn es aus der Möglichkeit, frei zu beziehen, heraus das absolute Streben nicht zu seinem eigenen macht.

Aus dem eben Gesagten wird nun deutlich, wie sich der Zirkel zwischen Idealismus und Realismus lösen läßt. Von der inhaltlichen Seite her muß der Streit zugunsten eines Idealismus entschieden werden, weil die absolute Forderung, die aus dem absoluten Ich hervorgeht, als schlechthin gültig und sich selbst rechtfertigend erkannt worden ist. Im absoluten Guten liegt der Grund, warum alles Nicht-Ich Ich werden soll. Das absolute Gute (oder mit einem anderen Wort: Gott) ist demnach nicht bloß heuristisch angenommen, sondern als absolut konstitutiv für alle weiteren Momente bewiesen; es ist das einzige Moment, das innerhalb des Bewußtseins erscheinen kann, das sich selbst schlechthin bewahrheitet.

Die Erklärung des ideal-realistischen Zirkels verweist also aus der Philosophie heraus auf das Leben. Nur im Leben, im Handeln wird der Widerstreit entschieden, indem aller Wille die Aufforderung zur Sittlichkeit zum Bestimmungsgrund seines Handelns macht und sie verwirklicht.

11) Kurze Zusammenfassung

Endliches, wirkliches Bewußtsein ist nur als Selbstbewußtsein möglich. Selbstbewußtsein ist nur zugleich mit der Setzung des Objekts. Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung sind aber absolute Tathandlung (als Forderung des Sittengesetzes erscheinend), Willkürfreiheit und Reflexivität. Bedingung der Wirklichkeit der Objektsetzung ist das faktische Auftreten eines Anstoßes.

Damit ist bisher bewiesen: Das Ich setzt sich, indem es sich als frei und als gehemmt zugleich setzt. Es setzt sich als frei, indem es sich als gehemmt setzt, und umgekehrt. Das Ich setzt aber bisher noch kein, von ihm unabhängiges Objekt, sondern nur seine eigene Gehemmtheit, sein dem Ideal Nichtentsprechen.

Es ist im folgenden also noch zu zeigen, wie aus dem eigenen Gehemmtsein ein Objekt entsteht, das dem gewöhnlichen Menschenverstand als Selbständiges gegenübersteht. Dies ist die Aufgabe, die in der "Grundlage" von den weiteren §§ geleistet werden soll. Bevor aber Fichte an die eigentliche Deduktion des Gehaltes geht, der dem Gegenstand zugrunde liegt, zeigt er, daß im Begriff des Strebens noch mehr impliziert ist, als bisher ausdrücklich dargelegt worden ist.

Die Forderung, die aus der Idee des absoluten Ichs hervorgeht, wird nur dadurch zur Forderung, daß die Tätigkeit des Ichs gehemmt wird, wie schon mehrere Male gesagt wurde. Wir haben gesehen, daß einem Willen nur ein anderer Wille widerstehen, ihn hemmen kann. Alles Hemmende muß sich also auf einen fremden Willen zurückführen lassen. Dies drückt Fichte in § 6 aus. Dort nennt er das das Streben des Ichs Hemmende ein "Gegenstreben", das

dem Streben des Ichs das "Gleichgewicht"[1] hält. (An dieser Stelle differenziert Fichte noch nicht zwischen der faktischen Seite des Willens - das, was wir "Ausdruck eines Willens"[2] genannt haben - und der Intentionalität des Wollens, die als solche aufgefaßt und eingeschaut werden kann.)

Mit der absoluten Selbstsetzung, die hier als Streben erscheint, dem faktischen Auftreten des Gegenstrebens, das dem Streben das Gleichgewicht hält, und mit der vermittelnden Tätigkeit des Beziehens (Reflexion und Willkürfreiheit) sind alle Momente gegeben, die als Grundlage für die weitere Entwicklung notwendig sind. Diese Momente haben bisher aber nur wir als Philosophierende gefunden und gesetzt. Damit ist aber noch nicht gezeigt, wie das ursprüngliche, endliche Ich diese Momente setzt und sich aufgrund dieses Setzens einer inneren und äußeren 'Welt' gegenübersieht. Diese besonderen Setzungsakte des ursprünglichen Ichs sind Gegenstand von §§ 7-11.

---

1) I 2, S.416 - SW I, S.285f

2) Seite 93

II. Die inhaltlichen Momente des Gegenstandes

1) Das Gefühl

Was im folgenden zu geschehen hat, ist bereits ausgesprochen worden: Es ist noch darzulegen, wie aus dem Setzen des eigenen Gehemmtseins, einem rein subjektiven Zustand, im Gefühl[1] die objektive Welt entsteht. Dies geschieht im restlichen Teil der "Grundlage". In der 'kurzen Zusammenfassung' sind alle Momente der weiteren Entwicklung aufgezählt. Das Weitere baut auf sie auf.

Das Streben des Ichs, das Gegenstreben des Nicht-Ichs, das Gleichgewicht von beiden, diese drei Momente, in denen die drei absoluten Tätigkeiten (§§ 1-3) wiederkehren - das Streben ist die in das Gleichgewicht eingebrachte Selbstsetzung, das Gegenstreben ist das absolute Auftreten des Urfaktums oder die absolute Gegensetzung, das Gleichgewicht ist das absolute Beziehen: die praktisch-theoretische Einbildungskraft - sind erst vom Philosophen, noch nicht vom beziehenden, endlichen Ich gesetzt.

Damit eine lückenlose Ableitung des wirklichen Bewußtseins, in dem die Objektsetzung ein integrierender Faktor ist, gegeben ist, muß auf diese drei Grundbausteine das Gebäude der Reflexion durch das endliche Ich aufgebaut werden. Das Wesen des endlichen Ichs, des Bewußtseins, ist das Reflektieren,[2] das seine Quelle in der absolut beziehenden Tätigkeit hat.[3] Es muß, wenn es den Inhalt der absoluten Forderung (des Strebens) zu seinem eigenen Willensziel haben oder diesen Inhalt ablehnen will, dies in einem eigenen Akt der Gemütsbewegung tun. Es muß den absoluten Willen gleichsam vor sich hinstellen, sich mit ihm entzweien und im Reflexionsbogen wollend zu ihm

---

1) Vgl. I 2, S.401 - SW I, S.266 - Seite 56

2) Vgl. Seite 75ff

3) Vgl. Seite 49ff

zurückkehren. Dasselbe gilt in theoretischer Rücksicht: Wenn das Bewußtsein einen Setzungsinhalt realisiert, dann setzt es sich von ihm ab und macht ihn im Reflektieren zu dem eigenen.

Soll also wirkliches Bewußtsein möglich sein, so muß das gehemmte, beziehende Ich, das bereits den ersten, es selbst konstituierenden Akt des Beziehens vollzogen hat, weiterreflektieren. Es muß das Resultat seiner ersten Tätigkeit vor sich hinstellen, das Gleichgewicht zwischen Streben und Gegenstreben setzen. (Man könnte den angesprochenen gesuchten Sachverhalt auch so ausdrücken: Es sollen im folgenden noch alle Momente dargelegt werden, die notwendigerweise im Akt des Beziehens enthalten sein müssen, wenn dadurch wirkliches Bewußtsein möglich sein soll.) Was heißt nun: Das Ich setzt das Gleichgewicht zwischen seinem Streben und dem Gegenstreben?

Das reflektierende Ich identifiziert sich mit dem gehemmten Streben und sagt gleichsam von sich: I c h bin gehemmt, i c h kann nicht weiter. Das gesetzte Gleichgewicht "giebt die Aeusserung eines Zwanges, eines Nichtkönnens".[1] Diese Äußerung des Nichtkönnens nennt Fichte "ein Gefühl".[1]

Zugleich muß das Ich mit dem Setzen des Nichtkönnens, mit dem Gefühl, auch sein Streben, das dadurch zum Willen, zum "Trieb"[2] wird, und ein Gegenstreben, ein Hemmendes setzen. Im Gefühl ist sich das endliche Ich also seines eigenen und deshalb beschränkten Willens unmittelbar bewußt. Es weiß unmittelbar um seine eigene Beschränktheit, erlebt aber zugleich seine eigene Tätigkeit (der Reflexion). Es ist nur gehemmt, wenn es tätig ist, und umgekehrt - die Synthesis der Einbildungskraft.

Dies ist der erste Bewußtseinsgehalt, der dem endlichen Ich auftaucht und der allen anderen Setzungsinhalten zugrunde liegt: das Erlebnis der eigenen Tätigkeit, ermöglicht durch deren Endlichkeit und Beschränktheit. Hier im Gefühl gründet - noch ungeschieden in Vorstellungsform und Vorstellungsgehalt -

---

1) I 2, S.419 - SW I, S.289

2) I 2, S.418 - SW I, S.287

das unmittelbare Beisichsein des Geistes, die als Tatsache im Bewußtsein sich manifestierende intellektuelle Anschauung[1] (die mit der empirischen verbunden ist), auch "Einschauung" zu nennen im Gegensatz zur Anschauung.[2] Im Gefühl, das Tun und Erleiden, Aktivität und Passivität zugleich ist, tritt dem Ich, insofern es nun endlich ist, die absolute Forderung gegenüber. Das Ich ist aber endlich, es entspricht dieser Forderung nicht, es ist nicht absolut. Dadurch wird es von der Forderung betroffen, affiziert. Das Ich erleidet seine eigene Endlichkeit. Dies ist die passive Seite des Gefühls.

Aktiv ist das Ich insofern, als es mit seiner absolut beziehenden Tätigkeit (der freien Willkür und Reflexion) die absolute Forderung aufnehmen muß, wenn sie für das Ich da sein soll. Das Ich muß sich - wenigstens zum Teil - mit der absoluten Forderung einen, ihr sich gleichsetzen, um von ihr wissen zu können.

Es zeigt sich also auch hier wieder, daß und wie das Objekt praktisch-doxisch konstituiert ist. Aus dem subjektiven Zustand des Gefühls, der unmittelbaren Setzung der eigenen Gehemmtheit, wird nämlich durch die verschiedenen praktischen und theoretischen Handlungen des Ichs ein Objekt. Das Ich erklärt sich die eigene Beschränktheit und setzt ein Beschränkendes außer sich. Das Gefühl als das unmittelbare Haben der eigenen Unvollkommenheit ist der Anlaß für das Ich, eine 'objektive Außenwelt' zu 'produzieren', deren Gehalt eben das Gefühl ist.

Welcher Gehalt aber taucht im Gefühl und damit als Grundlage der Außenwelt auf? Dies läßt sich aus dem eben Erläuterten erschließen: Das Gefühl ist wesentlich bestimmt durch die absolute Tathandlung, den absoluten Wert der Sittlichkeit und Liebe. Denn nur durch das Erscheinen des absoluten Wertes - als Forderung - ist das Gefühl möglich und veranlaßt. Es ist ja die

---

1) im Fichteschen Sinne, vgl. Seite 82, Anm.1

2) Vgl. R.Lauth: Ethik, Stuttgart 1969, S.23f

unmittelbare Erkenntnis des endlichen Ichs, daß es dieser absoluten Forderung nicht genügt. Die Objektivität überhaupt ist nichts anderes als das fordernde Erscheinen des absoluten Guten. So wird der Satz Fichtes verständlich: "Unsre Welt ist das versinnlichte Materiale unsrer Pflicht."[1] Das Objekt hat also in erster Linie werthaften Charakter.

2) Weiterbestimmungen des Gefühls: Zwangs- und Kraftgefühl

Bisher ist das Gefühl deduziert, das die Grundlage für das Objekt bildet. Damit ist aber das endliche Ich noch ganz der eigenen Gehemmtheit verhaftet. Wenn aus dem bis jetzt bloß fühlenden Ich ein Selbstbewußtsein werden soll, dann muß es sich gegen das Gefühl absetzen und in einem eigenen Akt das Gefühl vorstellen, wobei dem vorstellenden Ich das Gefühl zu etwas Objektivem wird.

In § 8 wird aber noch nicht sogleich diese Setzung des Gefühls geleistet, sondern zuvor ausgeführt, welche Momente im Gefühl zu differenzieren sind, damit eine Anschauung - die Setzung des Gefühlsgehaltes - möglich ist.

Wir haben schon gesehen, daß dem Ich eine Hemmung nur dann auftreten kann, wenn es in seinem willentlichen Streben immer schon über diesen Punkt der Hemmung hinaus will. Das Entwerfen des Ideals ist Bedingung der Möglichkeit der Objektsetzung. Der Gegenstand tritt nur im Feld praktischer Intention auf. Bisher haben wir das Gefühl nur als Äußerung des Nichtkönnens, des Zwanges klassifiziert. Aber auch dort haben wir schon gesehen, daß im Gefühl als dem unmittelbaren geistigen Haben des Gehemmtseins vereinigt sind: Aktivität und Passivität. Letztere äußert sich eben als Nicht können. Wie aber kommt im Gefühl die Aktivität zum Ausdruck?

Durch die Hemmung kann das Ich nicht totaliter gehemmt werden, denn dies wäre eine Vernichtung. Die Hemmung widerstreitet nur der totalen Erfüllung des ichlichen Strebens; nur insofern auch das Streben des Ichs sich realisiert (wenn auch nur teilweise), ist eine Hemmung denkbar. Das

---

[1] Ueber den Grund unsers Glaubens ..., l.c., SW V, S.185

Ich kann sein Streben nur zum Teil, aber eben doch realisieren. Zugleich hat es immer das Ideal vor Augen, auf welches das Ich hinstrebt. Dieses zum Teil sich erfüllende Streben und das Weiterstreben über die Begrenzung hinaus äußern sich im Gefühl im Erlebnis der eigenen Kraft, als "Kraftgefühl".[1)]

Das Gefühl ist notwendigerweise in sich gespalten; es kommt nur darauf an, von welcher Seite man es betrachtet. Sieht man darauf, daß das Ich das Ideal nicht realisiert, daß das Ich unvollkommen, endlich und gehemmt ist, dann erscheint das Gefühl als Zwangsgefühl. Betrachtet man aber die Tatsache, daß das Ich tätig ist und strebt und ihm erst deswegen ein Hemmendes in den Weg treten kann, dann zeigt sich das Gefühl als Gefühl der Kraft.

Mittels dieser Doppelgesichtigkeit des Gefühls wird auch eine Einteilung und Differenzierung des Strebens oder des Triebes möglich. Fichte nennt den Aspekt der Tätigkeit des Ichs, der sich zeigt, wenn man auf das Bemerken des Entwerfens des Ideals und des mit diesem verbundenen Setzens des Gehemmtseins blickt, die "ideale" oder "vorstellende Thätigkeit";[2)] diese macht im Gefühl etwas Aktives aus. Durch das Aktivwerden der idealen Tätigkeit wird der "Reflexionstrieb"[3)] - so nennt Fichte das dem endlichen Ich wesentliche Gesetz zu reflektieren - befriedigt. Die Äußerung dieser Befriedigung erfolgt im Kraftgefühl. Durch das Kraftgefühl, "das Princip alles Lebens", den "Uebergang vom Tode zum Leben",[4)] 'lebt' das Ich; es lebt zwar, ist aber noch nicht bewußtes Leben.

Reflektiert man dagegen auf das Gehemmtsein des ursprünglichen, ichlichen Strebens im Gefühl, d.h. darauf, daß das Ich endlich, unvollkommen und nicht fähig ist, 'die Unendlichkeit auszufüllen', so zeigt sich, daß der Trieb nach "realer Thätigkeit"[2)] nicht erfüllt ist. Ergebnis dieser Nichtbefriedigung ist das Zwangsgefühl.

---

1) I 2, S.425 - SW I, S.296

2) I 2, S.423f - SW I, S.294f

3) I 2, S.421 - SW I, S.291

4) Vgl. Anm.1)

Durch das Zusammenwirken beider Tätigkeiten (idealer und realer) wird erst das Gefühl möglich. Ohne die Reflexion wäre das Ich nicht für sich gehemmt und ohne ein gehemmtes Streben könnte das Ich nicht reflektieren; erst beides zusammen ergibt das Gefühl.

3) Die Setzung des Gefühls, darin des Fühlenden als Ich und des Gefühlten als Objekt

In seinem ursprünglichen Wesen ist das Ich Trieb, Treibendes, Wille. Mit dem faktischen Auftreten der Hemmung wird dem Ich ermöglicht, über sich als Trieb, als gehemmten Trieb zu reflektieren. Diese erste Reflexion heißt Gefühl: Das Ich fühlt (hier noch 'bewußtlos') seine eigene Kraft, sein ursprüngliches Wollen, aber auch seine eigene Gehemmtheit und Abhängigkeit. Das Ich ist damit, d.h. auf dem bisher von uns in philosophischer Reflexion erreichten Standpunkt, im Stadium des "Lebens", wie es Fichte nennt. Es hat den 'Uebergang vom Tode zum Leben' vollzogen. (Es ist klar, daß ein solches 'Stadium' in der Entfaltung des Bewußtseins nicht als für sich allein vorkommend gedacht werden kann, sondern als ein notwendiges Moment der Erklärung des Bewußtseins neben anderen anzusehen ist.) In diesem bloßen "Leben" des Gefühls ist das Subjekt noch nicht vom Objekt getrennt, es ist die unmittelbare Einheit von Fühlendem und Gefühlten, von Aktivität und Passivität.

Damit sich aber ein selbständiges Subjekt im Selbstbewußtsein setzen kann, damit also das Ich aus dem bloßen "Leben" ins Stadium der Intelligenz übergehen kann, muß das Ich - aus Spontaneität, im "Sprung"[1] - aus dem bloßen Gefühl heraustreten, sich von ihm abspalten. Es muß erneut über sein Fühlen reflektieren.

Das Ich setzt sein Fühlen als eigene Tätigkeit, es sagt sich gleichsam: Ich bin es, der da fühlt. Das Ich setzt sich als fühlend. Oder: "Das füh-

---

1) I 2, S.427 - SW I, S.298

lende wird demnach gesezt als Ich."[1] Das Ich identifiziert sich deswegen nur mit dem Fühlenden und nicht mit dem Gefühlten, weil ersteres der aktive 'lebende' Teil des Gefühls ist, weil in ihm das Kraftgefühl zum Ausdruck kommt, weil das geistige Leben, Setzen, Behaupten, Streben - oder wie immer man diese Aktivität nennen will - das Wesen des Bewußtseins ist und nur dieses ihm zugeschrieben werden kann.

> "Nur das fühlende ist das Ich, und nur der Trieb, inwiefern er das Gefühl, oder die Reflexion bewirkt, gehört zum Ich."[2]

Aus dem Gefühl wird also das Kraftgefühl dem Ich zugeschrieben. Was geschieht aber mit dem anderen Teil des Gefühls, dem Erlebnis des Gehemmtseins, dem Zwangsgefühl?

Um sich als Fühlendes setzen zu können, muß das Ich sich alles andere, was nicht Fühlen ist, entgegensetzen. Es identifiziert sich ja nur mit dem Fühlenden. Dadurch wird 'alles andere' für es zum Nicht-Ich. 'Alles andere' ist aber hier identisch mit dem Gefühlten im nicht zur Erfüllung gelangten Trieb. Denn außer dem Trieb (= Gefühlten) und der Reflexion (= Fühlenden) ist bisher nichts abgeleitet, nichts 'da'.

Im Setzen des Fühlens als ichlich wird also notwendigerweise das Gefühlte zum Nicht-Ich, zum Objekt.

Setzt das Ich das Gefühl (oder genauer: das Fühlende im Gefühl), so erscheint es sich selbst hierbei als tätig, als auf sich selbst reflektierend. Zugleich muß es aber das Gefühlte als Objekt setzen, dem gegenüber es sich aber nicht ebenso als tätig erscheinen kann. Denn dann wären ja Fühlendes und Gefühltes (= Ich und Objekt) nicht zu unterscheiden. Sondern bezüglich des Objekts handelt das Ich für sich gezwungen, ist es leidend. Dem Ich, das ein Nicht-Ich vorstellt, kommt also primär nicht zum Bewußtsein, daß dieses ihm gegenüberstehende Objekt ein Produkt des Ichs ist.

---

1) Ebenda

2) I 2, S.428 - SW I, S.299

Oder von anderer Seite: Der Trieb, der das Ich treibt, die Unendlichkeit auszufüllen, und der im endlichen Bewußtsein zugleich als Trieb, über dieses Streben zu reflektieren, als Reflexionstrieb auftritt, kann nur erfüllt werden, wenn der erste Trieb nach unendlicher Kausalität beschränkt wird. Denn reflektieren kann das endliche Ich immer nur über Endliches, das Unendliche entzieht sich jedem Vorstellungsversuch.

Wird aber der Trieb nach Unendlichkeit beschränkt, so kann die Reflexion durchgeführt werden, das Ich kann über sich als beschränktes und aufgefordertes reflektieren. Damit ist aber der Trieb nach Reflexion erfüllt, d.h. er treibt und ist nicht beschränkt. Unbeschränkter Trieb aber kann nicht zum Bewußtsein kommen. Deshalb weiß das Ich auf dieser Stufe nicht, daß es selbst reflektiert und in dieser Reflexion auf sich selbst ein Objekt produziert. Das Ich weiß nicht, daß sein eigener Trieb es ist, der alle diese Handlungen veranlaßt. Deshalb bleibt dem Ich nur mehr das produzierte Objekt übrig, das es für den Vorstellungszwang, für die faktische Notwendigkeit, das Objekt gerade so und so vorstellen zu müssen, 'verantwortlich' machen kann. Es fühlt sich in der Vorstellung des Objekts gezwungen. Dies ist der Grund, warum der gewöhnliche Menschenverstand eine Eigenständigkeit der Außenwelt annimmt.

4) Die Setzung mehrerer Gefühle als Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseins und der Objektsetzung

a) Problemstellung

Im vorigen Abschnitt wurde folgendes erreicht: Im Setzen des Zwangsgefühls (des Gefühlten, des Passiven im Gefühl) setzt das Ich, daß es das Ideal nicht erreicht. Dieses unmittelbare Haben seiner eigenen Abhängigkeit und Angewiesenheit auf das Erscheinen der Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung des Absoluten tritt dem Ich als objekthafte Forderung gegenüber. - Im Setzen des Kraftgefühls (des Fühlenden, des Aktiven im Gefühl) setzt das Ich sein eigenes Streben nach dem Ideal, d.h. es setzt, daß es nach dem

Gutsein strebt, obwohl es nicht unendlich und nicht unabhängig ist. Bisher ist aber erst gezeigt, daß das Ich seine eigene Aktivität setzen muß, wenn es als Ich vorhanden sein soll; gezeigt ist auch, wie dies geschehen soll: Das Ich soll sich aus dem bloßen Fühlen erheben und dieses von sich selbst absetzen.

Es fehlt aber noch der Aufweis der Möglichkeit dieses Heraustretens aus dem Gefühl. Das Gefühl muß selbst so beschaffen sein, daß ein Heraustreten aus ihm ermöglicht wird. Im folgenden ist also zu zeigen, wie durch eine besondere Unterscheidung innerhalb des Gefühls überhaupt die reflexive Selbstsetzung des Ichs ermöglicht wird. Erst wenn diese Aufgabe gelöst ist, ist die aufgezeigte Lücke[1] geschlossen und der Inhalt (der praktisch-doxischen Konstitutiva) vollendet, auf den das Gerüst der theoretisch-faktischen Formalia (die Tätigkeiten des theoretischen Teiles, § 4) angewendet und 'aufgepreßt' werden kann.

Unsere Frage lautet also: Wodurch ist das Setzen des eigenen Strebens oder des Triebes des Ichs in seiner Möglichkeit bedingt? Diese Frage wird in der "Grundlage" in den letzten beiden Abschnitten (§§ 10 und 11) beantwortet.

b) Das Sehnen

Wir müssen, um Eingang in diese neue Untersuchung zu gewinnen, das Ich im Stadium des "Lebens" betrachten. Denn der Standpunkt der "Intelligenz" ist noch nicht endgültig gesichert, er gilt also als noch nicht erreicht.

Wir wissen, daß der Grund des Gefühls der Trieb (das gehemmte Streben des Ichs) ist. "Er hängt mit dem Gefühl zusammen."[2] Deshalb muß im Gefühl der Ansatzpunkt liegen, wodurch dem Ich die Setzung des Triebes - und damit eigentlich das Ich selbst - ermöglicht wird.

Wie hängt der Trieb mit dem Gefühl zusammen? Er treibt das Ich zum Reflektieren darüber, daß es dem Trieb nicht vollständig Genüge leistet und das

---

1) Vgl. Seite 90

2) I 2, S.430 - SW I, S.301

Ideal nicht erreicht. Das Ergebnis dieser Reflexion ist das Gefühl. Im Gefühl setzt das Ich unmittelbar sein Gehemmtsein, wie wir gesehen haben. Dies kann es nur, indem es 'unbewußt' ein Hemmendes 'produziert', ein Nicht-Ich, durch das es beschränkt ist. Das Getriebensein des Ichs durch den Trieb äußert sich also mittels des Gefühls in einem Beschränktsein durch ein Objektives, welches auf diesem Standpunkt aber noch völlig unbestimmt ist. Bedingung der Möglichkeit, dieses Hemmende zu produzieren, oder - was dasselbe aussagt - des Objekts ist aber das ständige Hinausstreben des Ichs über die faktische Hemmung oder - anders ausgedrückt - das Getriebensein zum Produzieren eines Ideals. Dieses Produzieren wird durch das faktische Produkt (das Objekt) beschränkt. Jedesmal, wenn das Ich beschränkt wird, kann es über diese Beschränkung (in einem Gefühl) reflektieren - und es muß aus Spontaneität reflektieren, wenn wirkliches Bewußtsein möglich sein soll. Das Ich fühlt also sein ideales Produzieren.

Dieses (ideale) Produzieren ist das Suchen eines anderen, über die faktische Hemmung Hinausliegendes, das unerfüllte Streben nach einem Unbekannten, aber anderem als dem Gegenwärtigen. Fichte nennt es "Sehnen; einen Trieb nach etwas völlig unbekannten, das sich bloß durch ein Bedürfnis, durch ein Misbehagen, durch eine Leere, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? - offenbart".[1)]

Das Sehnen ist der Ausdruck des Weitergetriebenseins, eine Folge des Strebens. Damit ist das Gefühl der Kraft, das in § 8 noch "ein bis jezt sich nicht äusserndes Gefühl der Kraft"[2)] war, als manifest abgeleitet.

c) Sehnen und Zwangsgefühl

Unsere jetzige Aufgabe ist, zu zeigen, wie das Ich den Trieb setzt und was es darin als Bedingung der Möglichkeit voraussetzt. Wenn der Trieb gesetzt werden soll, dann muß er auf alles bisher schon Gesetzte bezogen und von ihm

---

1) I 2, S.431 - SW I, S.302f

2) I 2, S.426 - SW I, S.297

unterschieden werden. Der Trieb wird nun vom Ich als Gefühl (des Sehnens) gesetzt, also muß er mit dem anderen Gefühl, dem Zwangsgefühl, in Verbindung und Gegensatz gebracht werden. Dabei stellen sich beide Gefühle als einander wechselseitig bedingend heraus: ohne Zwangsgefühl wäre das Ich nicht beschränkt; damit wäre aber auch kein Sehnen möglich, denn dann würde das Ich seinen Idealzustand erreichen (die Unendlichkeit) und das hieße, es würde das Absolute sein. Ohne Sehnen wäre es andererseits dem Ich unmöglich, für sich in seinem Wollen beschränkt zu sein - oder: "es könnte sich nicht als beschränkt fühlen".[1] Denn das Sehnen ist der Grund dafür, daß das Ich nicht im bloßen Haben des Gehemmtseins behaftet bleibt, sondern zu reflektieren und zu produzieren beginnt. Denn im "Für-sich-Beschränktsein" produziert das Ich ipso facto ein Beschränkendes. (Oder mit anderen Worten: Das Ich kann sich nicht als beschränkt setzen, ohne ein Beschränkendes mitzusetzen.) Fichte sagt dies so:

> "Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich in sich selbst - ausser sich getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich in ihm selbst eine Aussenwelt."[1]

Einheit beider Gefühlsmomente ist das Gefühl überhaupt, dessen notwendige Bestandteile beide sind, nämlich Zwangsgefühl und Sehnen. Verschieden sind beide dadurch, daß beim Zwangsgefühl das Ich beschränkt ist, während es im Sehnen tätig weiterstrebt. ("Auch als tätig"[1] deswegen, weil das Sehnen ja nicht die erfüllte Tätigkeit ist, sondern durch die ursprüngliche Beschränkung eben zum Sehnen wird. Von letzterer Beschränkung wird aber in der Gegensetzung zum Zwangsgefühl abstrahiert. Fichte sagt: "Es nimmt auf gar keine Einschränkung Rüksicht."[2])

Beide Gefühle gehen aus dem einen Trieb hervor. Der Trieb wird beschränkt. Dadurch wird das Aktivwerden der idealen Tätigkeit ermöglicht. Diese setzt die Beschränkung. Resultat dieses Setzens ist das Zwangsgefühl. Zugleich geht das Ich über die Beschränkung hinaus, es will produzieren. Da

---

1) I 2, S.431 - SW I, S.303

2) I 2, S.432 - SW I, S.304

es zufolge der Beschränkung nicht ungehindert produzieren kann, sehnt es sich.

Das Sehnen ist "die ursprüngliche, völlig unabhängige Aeusserung des im Ich liegenden Strebens".[1] D.h. im Sehnen kommt die Unendlichkeit und Unbedingtheit des Strebens nach Gutsein zum Ausdruck. (An dieser Stelle nimmt Fichte Bezug auf die zweite wesentliche Funktion des Praktisch-Doxischen neben der Gegenstandskonstitution, nämlich auf die Begründung der Möglichkeit sittlichen Handelns: er nennt das Sehnen "das Vehikul aller praktischen Gesetze".[1] Das Streben (der Trieb), dessen Äußerung das Sehnen ist, ist - den Gehalt formal ausgedrückt -: Selbstbejahung der Vernunft. Das entscheidende Kriterium für jedes bestimmte praktische Gesetz (d.i. für jeden aus dem Sittengebot ableitbaren einzelnen Satz) muß sein, ob es in Widerspruch mit dieser Selbstbejahung der Vernunft steht oder nicht, ob es sich also aus dem Sehnen ableiten läßt. Alles das, was in der Selbstbejahung der Vernunft impliziert ist, ist gesollt. - So wird auch hier, von dieser Doppelfunktion des Sehnens aus, die Einheit des theoretischen-intelligenten Ichs mit dem wollenden, unter dem Anspruch des Sittengebotes stehenden Ich deutlich.)

Genauso wie die Gefühle des Zwanges und des Sehnens sind auch deren 'Resultate' oder Objekte einander entgegengesetzt. Das Objekt des Sehnens ist das Ideal; dasjenige Objekt, das als Grund für das Zwangsgefühl gesetzt wird, ist das tatsächliche, faktische Objekt.

Indem das Ich zugleich Zwangs- und Kraftgefühl (Sehnen) hat, ist es zugleich endlich und unendlich. Dies ist ein Widerstreit des Ichs mit sich selbst. (Dieser durchzieht die ganze "Grundlage" und ist der 'Motor' für die ganze Ableitung.) Dieser Widerstreit wird im folgenden erklärt werden. Er ist zum Teil schon an der Stelle, an der er seinen Ursprung hat, nämlich im Begriff des Strebens erklärt worden.[2]

---

1) Ebenda

2) Vgl. Seite 68ff

Da das Sehnen, das darauf ausgeht, realiter tätig zu werden, wesentlich daran gehindert ist, kann es nur die ideale Tätigkeit dazu bestimmen, tätig zu werden und mit dem Produzieren zu beginnen.

Diese Folgerung wird erst jetzt gemacht, weil erst jetzt das Ich für sich selbst produzieren kann. (Vorher tat es dies nur für uns Philosophierende, nun aber für sich, nachdem es für sich selbst begrenzt ist.) Es mußte zuerst seine eigene Begrenzung setzen, es mußte bewußt begrenzt sein. (Für den Philosophierenden war das Ich schon bei der Deduktion der Begrenzung begrenzt.) Das Ich mußte erst über die Begrenzung hinausgehen (und zwar im Sehnen), um sich als begrenzt zu erkennen. Indem es sich nun als begrenzt setzt, muß es sich ein Begrenzendes gegenübersetzen, d.h. ein Objekt produzieren.

d) Stoff und Bestimmung des Stoffes

Was und wie produziert das Ich in idealer Tätigkeit? Das Streben (Sehnen) geht auf Realität aus. Realität äußert sich dem Ich nur im Gefühl, also geht das Sehnen auf ein Gefühl aus, und zwar auf ein Gefühl, das dem Zwangsgefühl entgegengesetzt ist. Weil dem Gefühl immer ein Objekt, das als das Gefühl bewirkend gesetzt wird, unterschoben wird, geht das Sehnen auf ein Objekt, das dem faktisch hemmenden Objekt entgegengesetzt ist. Dieses ersehnte Objekt wäre das Ideal. Es ist aber aus dem bisher Erreichten noch nicht ersichtlich, wie das Ich das entgegengesetzte Objekt produzieren kann.

Das Ich hat sich als das Fühlende, als das sich selbst Setzende, d.h. als Ich gesetzt.[1] Das Wesentliche in dieser Selbstsetzung ist die Selbständigkeit, die Spontaneität des Setzens. Wenn nun der Trieb nach realer Tätigkeit das Ich zum realiter Tätigwerden treibt, dann heißt das: Das Ich soll aus sich und selbständig bestimmend sein. Dieses Tätigwerden kann sich nur auf das richten, was außer dem Ich noch 'da' ist, auf das, was nicht Ich ist: eben auf das "Nicht-Ich".

---

[1] Vgl. Seite 102ff

Bisher ist aber ganz allgemein erst ein Nicht-Ich überhaupt, Realität überhaupt, Materialität und Stoffheit ohne jede Bestimmung gesetzt. Sollte das Ich auf diese Stoffheit als solche wirken, in bezug auf sie realiter tätig werden können, so könnte diese Tätigkeit nur Vernichtung sein. (Man könnte irrtümlich die dem praktischen Teil der "Grundlage" zugrunde liegende Aufforderung "Das Ich soll das Nicht-Ich setzen als durch das Ich gesetzt" oder kürzer "Das Nicht-Ich soll Ich werden" so auffassen, als ob durch sie die völlige Aufhebung des Objekts gefordert sei.)

Es wurde aber schon gezeigt, daß dies nicht gefordert sein kann, denn die Stoffheit überhaupt (sie ist nichts anderes als der materialisierte Anstoß) ist "Bedingung des Lebens".[1] Das Ich als Bewußtsein braucht das Sein als Gegenpol der Bewußtheit (= der Reflexion), an dem es sich festhalten und dem gegenüber es sich absetzen kann.[2] Fichte drückt diesen Sachverhalt so aus:

> "Das Gleichgewicht muß gehalten werden; also die Realität bleibt immerfort was sie war, Realität, etwas auf das Gefühl beziehbares; es ist für sie als solche, als bloßer Stoff, gar keine Modifikation denkbar, als die Vernichtung, und gänzliche Aufhebung. Aber ihr Daseyn ist die Bedingung des Lebens; was nicht lebt, in dem kann kein Trieb seyn, und es kann kein Trieb des Lebenden ausgehen auf Vernichtung des Lebens."[1]

Die Vernichtung der Stoffheit kann also gar nicht Ziel des Sehnens sein. Was aber ersehnt dann das Ich? Wozu treibt der Trieb das Ich?

Das durch das Sehnen sich äußernde Streben kann nur auf eine Konkretion dieser Stoffheit gehen, die dem Inhalt des Sehnens entspricht, zumal ja die Stoffheit als bloß Allgemeines dem wirklichen Bewußtsein so gar nicht erscheinen kann. Das Allgemeine hat immer eine besondere Form, es erscheint immer als Einzelnes.

> "Mithin geht der im Ich sich äussernde Trieb gar nicht auf Stoff überhaupt, sondern auf eine gewisse Bestimmung des Stoffes."[1]

Und dies ist auch der spezifische Unterschied des Sehnens vom Trieb oder dem Streben. Letzteres geht überhaupt auf Realität aus, das Sehnen aber

---

1) I 2, S.434 - SW I, S.307

2) Vgl. Seite 75ff

"geht demnach gar nicht aus auf Hervorbringung des Stoffs, als eines solchen, sondern auf Modifikation desselben".[1)]

Die nähere Erörterung und Untersuchung des Triebes hat nun gezeigt, daß er auf eine Bestimmung der Stoffheit ausgeht. Er hat einen bestimmten Stoff (unter verschiedenen möglichen) zum Ziele. Unter diesem Aspekt betrachtet, heißt der Trieb Sehnen. Der Trieb aber wird beschränkt. Das Reflexionsvermögen (ideale Tätigkeit) richtet sich auf diesen beschränkten Trieb. Resultat dieses Reflektierens ist wie immer im Stadium des "Lebens" (in dem wir uns in der soweit entwickelten Reflexion noch befinden) ein Gefühl. Dieses Gefühl muß seinem genus nach ein Zwangsgefühl sein. Es entspricht dem Gefühl des Sehnens genauso, wie das Zwangsgefühl überhaupt dem Kraftgefühl überhaupt entspricht.[2)] Das Gefühl des Sehnens ist nämlich eine nähere Bestimmung des Kraftgefühls, eine besondere Art des Kraftgefühls. Das entsprechend näher bestimmte Zwangsgefühl wird nun gesucht.

Der Trieb geht auf eine nähere Bestimmung der Stoffheit aus. Wie ist ein solches Bestimmen des Stoffs, das Konkretisieren der Materie überhaupt möglich? Das Gesuchte kann nur die ideale Tätigkeit leisten, denn die reale ist ja gehemmt. Der Realtrieb treibt also die ideale Tätigkeit an, und zwar zum Bestimmen der Stoffheit.

Wenn nun das geforderte, näher bestimmte Zwangsgefühl möglich sein soll, muß der Trieb die ideale Tätigkeit schon zum Bestimmen getrieben haben. Dies wurde schon gezeigt: Das Ich setzte, weil es sich als beschränkt setzte, ein Beschränkendes, ein Objekt überhaupt als Grund der eigenen Beschränktheit.

Nun treibt der Trieb das Ich dazu, dieses allgemeine Objekt zu einem besonderen zu machen. Erreichte aber der Trieb sein Ziel, d.h. brächte er es fertig, das Ich zum Bestimmen der Stoffheit zu bringen, dann wäre der Trieb kein Trieb mehr; das Ich wäre unendlich und damit kein Ich mehr, wie wir

---

1) Ebenda

2) Vgl. Seite 99ff

schon einige Male gesehen haben. (Außerdem ist das Sehnen ja gerade der Ausdruck dieses Begrenztseins.) "Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewiß das Ich Ich ist, keine Kausalität."[1] Wenn aber das Ich daran gehindert ist, die Stoffheit bestimmen zu können, dann muß ihm die Stoffheit schon als bestimmte gegenübertreten, und aus dieser Begrenzung des Bestimmungstriebes erfolgt ein Zwangsgefühl, das seiner spezifischen Art nach "ein Gefühl der Begrenzung des Ich, nicht durch den Stoff, sondern durch die Beschaffenheit des Stoffes ist".[2] Damit ist das oben gesuchte, näher bestimmte, dem Gefühl des Sehnens entsprechende Zwangsgefühl gefunden: das Gefühl der Begrenzung durch die Beschaffenheit des Stoffes.

Es muß aber darauf hingewiesen werden, daß hier von der allgemeinen Bestimmtheit des Stoffes, von der Beschaffenheit überhaupt die Rede ist, noch nicht von einer einzelnen bestimmten Beschaffenheit des Stoffes. Daß das Objekt als konkret-konkretes, also mit einer bestimmten Beschaffenheit erscheinen muß, die zur bestimmten Beschaffenheit nur durch eine andere bestimmte Beschaffenheit des Objektes wird, muß erst abgeleitet werden und wird im folgenden auch deduziert werden.

e) Selbständigkeit als allgemeinste Bestimmung des Stoffes

Welches ist nun diese allgemeine Beschaffenheit des Objektes für das Ich? Diese Frage muß noch beantwortet werden, bevor an die oben geforderte Deduktion der Konkretion der Beschaffenheit der Materie gegangen werden kann.

Der Trieb treibt das Ich zum Bestimmen. Dieses Bestimmen kann nur von der reflektierenden, der idealen Tätigkeit geleistet werden. Wenn das Ich nun bestimmend ist, hat es sich dadurch aus dem Zustand des Fühlens erhoben. Wir befinden uns also schon auf der Stufe der Reflexion, auf der das Ich seine eigene Begrenztheit und damit zugleich ein Begrenzendes setzt. Und weil das Ich bloß idealiter tätig sein kann, ist es - als reflektierend - auf ein Objekt

---

1) I 2, S.435 - SW I, S.308

2) I 2, S.436 - SW I, S.309

der Reflexion angewiesen, das es abbildet. (Hier erscheint das erste Mal in Fichtes Darstellung der Philosophie der später so entscheidende Begriff des Bildens.[1]) Ein anderes Wort für dieselbe Sache ist "Anschauen". Um anschauen zu können, braucht das reflektierende Ich ein ihm Vorgegebenes, Selbständiges. Warum kann das Ich nur auf ein Selbständiges, ein Sichselbstbestimmendes reflektieren und es anschauen?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem bereits dargelegten Wesen des Ichs, das darin besteht, daß es an die Reflexion gebunden ist.[2] Aber auch die Reflexion ist nicht Selbstzweck, sondern die Reflexion geschieht nur deswegen, weil das Ich im Reflexionsbogen auf sich, auf seinen eigenen Inhalt, nämlich die Wertmaterie, das Gesollte, das Gutsein, zurückkommen soll; d.h. theoretisch-faktisch: weil das Ich sich als sittlich handelnd erkennen soll; und doxisch-praktisch: weil das Ich sein Streben zu einem von der reinen Tätigkeit, von dem uneigentlichen 'Streben' bestimmten machen soll. Dabei kommt in der Reflexion als wesentliches Moment die Spontaneität und Selbständigkeit des reflektierenden, 'beziehenden' Ichs zum Ausdruck. Oder mit anderen Worten: Das Ich reflektiert auf sich, um sich darin als in Freiheit sich selbst bestimmend zu erfassen.

Das wesentliche Moment innerhalb der Begründung dafür, daß das Ich ein Fürsichbestehendes, Selbständiges setzt, ist also doxischer Natur. Weil diesem Argument auch philosophiehistorisch besondere Bedeutung zukam, sei darauf in einem kleinen Exkurs näher eingegangen. Fichte wählt in der "Grundlage", um die spezifische Art, wie das Ich Realität (und eigenes Wirken in der Außenwelt) setzt, zu bezeichnen, den von F.H. Jacobi in dieser Bedeutung geprägten Begriff "Glauben":

> "An Realität überhaupt [...] findet lediglich ein Glaube statt."[3]
> "Unsre sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir glauben [...]"[3]

---

1) Vgl. I 2, S.436 - SW I, S.309

2) Vgl. Seite 75 ff

3) I 2, S.429 - SW I, S.301

4) I 2, S.451 - SW I, S.328

Ausführlich kommt dieses Problem in den Schriften des Atheismusstreits zur Sprache. Fichte entwickelt dort den Gedanken des Glaubens an eine "moralische Weltordnung".[1] Oberstes Begründungsprinzip ist - wie immer - das als Forderung erscheinende Absolute. Das Ich soll diese Forderung erfüllen, "jenen mir durch mein eignes Wesen gesezten Zweck ergreife[n] und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache[n]".[2]

> Dabei "setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich. Beide Sätze sind identisch; denn, ich setze mir etwas als Zweck vor, heißt: ich setze es in irgendeiner zukünftigen Zeit als wirklich; in der Wirklichkeit aber wird die Möglichkeit notwendig mitgesetzt. Ich muß, wenn ich nicht mein eigenes Wesen verleugnen will, das erste, die Ausführung jenes Zwecks mir vorsetzen; ich muß sonach auch das zweite, seine Ausführbarkeit annehmen: ja es ist hier nicht eigentlich ein erstes und ein zweites, sondern es ist absolut Eins; beides sind in der Tat nicht zwei Akte, sondern ein und ebenderselbe unteilbare Akt des Gemüts."[2]
> "Jene Annahme ist unter Voraussetzung des Entschlusses, dem Gesetze in seinem Innern zu gehorchen, schlechthin notwendig; sie ist unmittelbar in diesem Entschlusse enthalten, sie selbst ist dieser Entschluß."[2]

In der "Bestimmung des Menschen" spricht Fichte denselben Inhalt so aus:

> "Dasselbe in mir, was mich nötigt, zu denken, daß ich so handeln solle, nötigt mich, zu glauben, daß aus diesem Handeln etwas erfolgen werde; [...] Jenes Gebot bürgt mir durch sich selbst für die sichere Erreichung dieses Zweckes."[3]

Verbunden damit ist der Glaube an die Realität und ihre Selbständigkeit als Realisierungsfeld des Willens:

> "Der Zwang, mit welchem der Glaube an die Realität der Außenwelt sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang; der einzige, welcher für das freie Wesen möglich ist."[4]
> "Der notwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewußtsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet."[5]

---

1) "Ueber den Grund unsers Glaubens ..., l.c., SW V, S.181

2) Ebenda, S.183

3) SW II, S.265

4) SW V, S.185

5) SW II, S.263

Das Charakteristische dieser glaubenden "Annahme" ist demnach, daß sie nicht ein logisch-apodiktischer Denkschritt ist, sondern daß sie auf dem doxischen Akt der sittlichen Setzung beruht: Das Angenommene wird nicht (logisch-apodiktisch) gewußt, sondern geglaubt!

Nur so ist das Problem des 'Zusammenhangs' von Wille und Realität zu lösen, wenn man einmal - mit David Hume - den prinzipiellen Unterschied des post hoc und des propter hoc erkannt hat. Die philosophische Reflexion darf nicht von der bloßen Getrenntheit von Wille und Realität ausgehen, sondern sie hat beide in ihrer ursprünglichen konstitutiven Verschränktheit in den Blick zu nehmen, ersteren als realitätssetzend und letztere als Willenswiderstand zu erkennen. Nur wenn die Reflexion auf dem Hintergrund dieser ursprünglichen Einheit in bewußter Abstraktion Wille für sich und Realität für sich zu charakterisieren sucht, ist eine gültige Theorie des Willens, der Außenwelt und ihres 'Zusammenhangs' möglich. Dann braucht auch nicht zu Scheinlösungen wie z.B. der prästabilierten Harmonie eines Leibniz oder gar der 'Gewöhnung' eines Hume Zuflucht genommen zu werden.

Auch Salomon Maimon sieht diesen bewußtseins konstitutiven Bezug von Wille und Außenwelt nicht. Er leugnet die Einsicht in eine wirkliche Bestimmung und Bestimmbarkeit des (formalen) Willens durch das Sittengesetz (den wertimmanenten Willen):

> "Der kategorische Imperativ ist [...] nur in sofern kategorisch, als das VernunftGesetz durch keine zufälligen Bestimmungen des Subjects und der Objecte des Willens bedingt ist. Dieses Gesetz ist aber dennoch in Rücksicht des ihm zum Grund gelegten Factums (daß die Vernunft nicht bloß eine causa formalis, sondern auch eine causa efficiens der WillensBestimmung ist, daß sie nicht bloß einen BestimmungsGrund enthält, sondern den Willen wirklich bestimmt) das an sich problematisch ist, bloß hypothetisch; und dieses unerbittliche Soll ist doch zuletzt nichts mehr als das Consequens eines hypothetischen Satzes: Wenn das vorgegebene Factum wahr ist, und auf keiner Täuschung beruht, so soll, u.s.w. [...] Das wichtigste also, wodurch dieses Gesetz nicht bloß in dem Sinne praktisch ist, weil es sich auf den Willen bezieht, sondern auch weil es denselben wirklich bestimmt, fehlt demselben; und die Phrasen, wodurch man das, was man nicht beweisen kann, dennoch ertrotzen will

(man muß können, weil man soll, u.d.gl.) dienen zu nichts."[1]

Fichte selbst hat diesen Einwand - wohl in besonderem Hinblick auf Maimon - so formuliert:

> "Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann [...] nicht wissen, ob ich handeln kann; ich kann nie [mit rechtmäßiger Überzeugung] glauben, daß ich wirklich handle; das was mir als meine Handlung erscheint, muß mir völlig unbedeutend und als ein bloßes trügliches Bild vorkommen".[2]

Es ist nach dem oben Dargelegten klar, warum Maimon die einzigmögliche Begründung des Ineinandergreifens von kategorischem Imperativ und formalem Willen und damit deren Auswirkung in der Außenwelt nicht erfaßt. Es ist der letzten Endes fast allen Mißverständnissen der "Grundlage" zugrundeliegende Fehler: Die Tätigkeiten des Ichs werden bloß-theoretisch-faktisch aufgefaßt. Maimon hat zwar bezüglich des Aufbaus der Außenwelt erkannt, daß die bloß-theoretische Begründung nicht tragfähig ist, nur hat er deren positive doxisch-praktische Seite nicht eingesehen.

Nur einer Reflexion, die sich über das Bloß-logisch-Apodiktische zum Doxischen erhebt, erschließt sich die Bedeutung des "Glaubens" (in der oben zum Ausdruck gekommenen Wortbedeutung) im Aufbau der Außenwelt. Fichte gibt den Grund dafür an:

> "So muß [...] es sein; denn die Moralität, so gewiß sie das ist, kann schlechterdings nur durch sich selbst, keineswegs etwa durch einen logischen Denkzwang konstituiert werden."[3]

Die Reflexion ist daran gebunden, etwas Selbständiges - Fichte sagt: etwas, das "bestimmt und bestimmend zugleich"[4] ist - nachzubilden und anzuschauen. Etwas anderes kann das Ich nicht anschauen. Schon allein dadurch, daß etwas angeschaut wird, wird es dem Anschauenden zum Selbständigen, Feststehenden und Gegebenen.

---

1) Salomon Maimon: Ueber die ersten Gründe der Moral, in: Philosophisches Journal, 8.Bd, 3.Heft, Jena und Leipzig 1798, S.166f

2) SW II, S.253

3) SW V, S.182

4) I 2, S.436 - SW I, S.310

Indem nun das Ich auf das Objekt reflektiert, überträgt es ipso facto die eigene Selbständigkeit auf das Objekt. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß die Selbständigkeit des Objekts ihren Grund in den Reflexionsgesetzen des Ichs hat; sie ist eine aus dem Ich übertragene; sie hat ihren Grund im "Maasstab des Reflektirens"[1] des Ichs. Weil das Ich sich selbst bestimmt (oder: aus Spontaneität handelt), auf seine Selbstbestimmung reflektiert und in dieser Reflexion sich als selbstbestimmend erkennt, ist es daran gebunden, j e d e s Objekt seines Reflektierens (auch wenn dies nicht es selbst ist) als selbständig nachzubilden.

> "Alles, was Gegenstand seiner Reflexion, und seines (idealen) Bestimmens seyn soll, muß (realiter) 'bestimmt und bestimmendes zugleich' seyn; so auch das zu bestimmende Nicht-Ich."

> "Nur, inwiefern das Ding mit sich selbst in Wechselwirkung steht, ist es ein Ding, und dasselbe Ding. Dieses Merkmal wird durch den Bestimmungstrieb aus dem Ich heraus übergetragen auf die Dinge."[2]

Und dies ist die anfangs dieses Abschnitts gesuchte allgemeine Beschaffenheit des Objekts: die Selbständigkeit des Objekts, die Eigenschaft, "bestimmt und bestimmend zugleich" zu sein. Damit ist auch vollständig abgeleitet, warum der 'gewöhnliche Menschenverstand' den Dingen und der gesamten Außenwelt ein vom Ich unabhängiges Dasein zuschreibt. Denn der 'gewöhnliche Mensch', der die philosophische Reflexion nicht durchgeführt hat, steht auf dem Standpunkt des primär reflektierenden Ichs, den wir eben dargestellt haben.

Trotz der Gleichheit von Ich und Nicht-Ich (nämlich darin, daß sie "zugleich bestimmend und bestimmt" sind) bleibt zwischen beiden der Unterschied: Das Ich erkennt die Identität des reflektierten Objekts mit sich, dem Reflektierenden. Wenn es aber auf das Nicht-Ich reflektiert, identifiziert es sich nicht mit ihm.

---

1) Ebenda

2) I 2, S.437 - SW I, S.310f

f) Die Selbständigkeit des Objekts wird aus dem Ich übertragen

Wie setzt das Ich das Objekt, dessen allgemeinste Bestimmung, die Selbständigkeit,nun erkannt ist und zu dessen Weiterbestimmen und "Bilden" das Ich getrieben wird? (Das Daß eines bestimmten Konstitutivmomentes in der Objektsetzung genügt noch nicht dem Einsicht fordernden Anspruch - wie wir schon einige Male gesehen haben. Jeder einzelne Deduktionsschritt muß genetisiert werden, d.h. es muß gezeigt werden, wie er entsteht und wie er aus dem Vorigen hervorgeht.)

Bisher ist gezeigt worden, daß das Ich über sich als "bestimmt und bestimmend zugleich" reflektiert. Dies tut es als reflektierendes Ich, dem die Reflexion durch die Beschränkung seines Realtriebes (durch seine Abhängigkeit vom Sichselbstbegründen und -rechtfertigen des Guten in sich) ermöglicht wird. In dieser Reflexion setzt es sich als beschränktem ein Beschränkendes gegenüber.

Dieses Beschränkende ist für das reflektierende zwar etwas Fremdes; wir aber wissen aus der vorhergehenden Ableitung, daß das Beschränkende der eigene Trieb des Ichs ist, das Streben nach absoluter Kausalität, das ihm als Forderung gegenübertretende Gutsein. Wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt, tritt ihm das Streben auf diesem Standpunkt der Reflexion als etwas Fremdes, Selbständiges, Objektives gegenüber. (Man kann die Stufe der Reflexion, von der hier die Rede ist, P r i m ä r r e f l e x i o n nennen im Gegensatz zur Sekundärreflexion, deren völlige Durchführung erst in der philosophischen Reflexion erfolgt.) Das ursprünglich Subjektive (das eigene Streben) wird auf die Objektseite hinübergetragen.

> "Das an sich, und ursprünglich subjektive wird in ein objektives verwandelt."[1)]

Dadurch, daß dem Ich das Gefühl als selbständig erscheint, w i r d d a s S u b j e k t i v e z u m O b j e k t. (Fichte bringt hier verschiedene Beispiele

---

1) I 2, S.438 - SW I, S.312

solcher rein subjektiver Empfindungen, wie "süß, sauer, roth, gelb, oder dergl.",[1] wobei aber anzumerken ist, daß diese Besonderheit mehrerer Gefühle erst abzuleiten ist.)

Vorausgesetzt aber, es gibt mehrere Gefühle (oder Empfindungen, welche an diesem Punkte gleichzusetzen sind), so muß noch ein weiteres geschehen, damit aus dem bloßen Gefühl ein Objekt wird.

> "Was eigentlich Accidens eures Ich ist, macht ihr zu einem Accidens eines Dinges, das ausser euch seyn soll, [...] eines Stoffes, der im Raume ausgebreitet seyn, und denselben ausfüllen soll."[2]

Die Erzeugung dieses Stoffes ist die Leistung der produktiven Einbildungskraft (deren Formen, d.h. die Art und Weise, wie die verschiedenen Gefühle und Empfindungen gesetzt und synthetisiert werden, die Denkkategorien und Raum und Zeit sind. Deren Ableitung gehört aber nicht zur Darstellung der praktisch-doxischen Konstitutiva des Objekts.)

> "Der Stoff, als solcher, fällt keinesweges in die Sinne, sondern kann nur durch produktive Einbildungskraft entworfen, oder gedacht werden."[2]
> "Doch haltet ihr diesen Stoff für etwas objektives, und das mit Recht, weil ihr alle über das Vorhandenseyn desselben übereinkommt und übereinkommen müßt, da sich die Produktion desselben auf ein allgemeines Gesez aller Vernunft gründet."[3]

Sie gründet nämlich auf das Gesetz, daß alle Objekte der Reflexion als selbständig gesetzt werden müssen, und das sind in diesem Fall die Gefühle und deren Synthesis.

g) Das "Gefühl eines bestimmten, einfachen"

Es soll in unserer Darlegung anhand der "Grundlage" die Ableitung des wirklichen, endlichen Bewußtseins und darin im besonderen die Setzung des faktischen Gegenstandes mit besonderer Betonung der praktisch-doxischen Konsti-

---

1) I 2, S.439 - SW I, S.313

2) I 2, S.440 - SW I, S.314f

3) I 2, S.441 - SW I, S.315

tutiva desselben gezeigt werden. Diese Ableitung ist noch nicht vollendet. Bisher ist nämlich erst gezeigt worden, daß und wie das Ich vom Streben nach Gutsein veranlaßt wird, die Reflexion aufzunehmen und ein Objekt zu setzen. Dies ist aber nur von uns, die wir diese philosophische Reflexion anstellen, erkannt worden. Außerdem ist im vorigen Abschnitt die Pluralität und die Besonderheit der Gefühle bloß problematisch eingeführt worden. Indem nun im folgenden gezeigt wird, wie das Ich für sich, also bewußt, das Objekt setzt, d.h. wie es über sein Objektsetzen reflektiert, wird zugleich die Frage nach den mehreren besonderen (und nicht mehr bloß überhaupt bestimmten) Gefühlen beantwortet werden. Es wird sich nämlich herausstellen, daß das Setzen des Objektsetzens durch das Ich nur dann möglich ist, wenn das Ich mindestens zwei einzelne, besondere Gefühle setzt, die einander wechselseitig zu besonderen Gefühlen machen.

Das Ich muß über sich als das Objekt setzend reflektieren, wenn wirkliches Bewußtsein gegeben sein soll. Nun ist wieder das bereits dargelegte Gesetz des Bewußtseins anzuwenden, nämlich daß das Ich nur etwas Selbständiges, Objektives und damit Abgeschlossenes zum Objekt seines Reflektierens haben kann. In der "Grundlage" drückt Fichte dies mit den Worten aus: Das Ich muß "die Handlung des Bestimmens abbrechen". Das Ich muß sich aus dem Bestimmen, dem Anschauen des Objekts "losreißen" (wie der entsprechende Ausdruck in der WL nova methodo lautet), wenn es die Aufmerksamkeit seiner Reflexion nicht mehr auf das Objekt, sondern auf das Anschauen des Objektes richten will.

Dadurch wird ihm das Anschauen als Objekt dieser neuen Reflexion zum Feststehenden, Abgeschlossenen, Beschränkten. Durch diese Beschränkung entsteht im Ich ein Gefühl. Das Ich fühlt sich beschränkt durch eine besondere Beschaffenheit des Dinges, durch ein konkretes Konkretum (im Gegensatz zum Gefühl der Beschränkung durch die - allgemeine - Beschaffenheit des Stoffes.[1])

---

[1] Vgl. Seite 112

"Also es ist eine Beschränkung des Bestimmungstriebes da, als die Bedingung eines Gefühls. Es ist ferner eine Reflexion darüber da, als die andere Bedingung desselben. Denn indem die freie Thätigkeit des Ich das Bestimmen des Objekts abbricht, geht sie auf das Bestimmen, und die Begrenzung, den ganzen Umfang desselben, der eben dadurch ein Umfang wird. Aber dieser Freiheit seines Handelns wird das Ich sich nicht bewußt; daher wird die Begrenzung dem Dinge zugeschrieben. - Es ist ein Gefühl der Begrenzung des Ich durch die Bestimmtheit des Dinges, oder ein Gefühl eines bestimmten, einfachen."[1]

h) Mehrere bestimmte, einfache Gefühle

Indem das Ich sein eigenes Anschauen des Objekts setzt, wird ihm dieses zum abgeschlossenen, fertig vorliegenden Bild des Objekts. Wir Philosophierende wissen, daß der Akt des Anschauens ein Akt der Spontaneität ist, und daß wir "durch absolute Freiheit uns zur Vernunft erheben".[2] Das Ich reflektiert aber auf dem gegenwärtigen Standpunkt nicht auf diese seine Freiheit des Anschauens. Trotzdem behält das Bild des Objekts den entscheidenden Charakter seiner Herkunft, der darin besteht, daß es ein Produkt der F r e i h e i t ist. Alles aber, das durch Freiheit erzeugt ist, ist unableitbar und kann nicht als wesensnotwendig - nach dem logischen Grund-Folge-Verhältnis - deduziert werden.

"Es wird gesezt als Produkt des Ich in seiner Freiheit, heißt: es wird als zufällig gesezt, als ein solches, das nicht nothwendig so seyn müste, wie es ist, sondern auch anders seyn könnte."[3]

Der eigenen Freiheit im Bilden kann das Ich sich auch schon deswegen nicht bewußt werden, weil dem Reflektierenden das Reflektierte i m m e r als selbständig (d.h. als nicht vom Reflektierenden produziert) erscheint. Wäre es anders, wäre das Objekt der Reflexion kein Objekt mehr, sondern ein Teil der Reflexion selber.

---

1) I 2, S.441 - SW I, S.316

2) I 2, S.427 - SW I, S.298

3) I 2, S.442 - SW I, S.317

Da - wie gesagt - das Ich sich seiner Freiheit im Bilden nicht bewußt wird, erkennt es nicht, daß die Zufälligkeit des Bildes von ihm selbst stammt, sondern schreibt sie einer dem Nicht-Ich immanenten Gesetzlichkeit zu, als ob das Objekt sich selbst diese besondere Beschaffenheit gegeben hätte. Beispiel: Daß dieses Blatt weiß ist, ist ihm nicht wesensnotwendig, es könnte etwa auch gelb sein. Das Ich, von dem hier die Rede ist, hält dieses Faktum der weißen Farbe für eine Folge der Struktur der Außenwelt überhaupt.

Dies heißt, das Ich setzt die Zufälligkeit der besonderen Eigenschaft des Objekts nicht als Folge der eigenen Freiheit. Um aber die besondere Beschaffenheit als solche setzen zu können, ist es notwendig, daß dieser einen besonderen Beschaffenheit a (in unserem Beispiel "weiß") eine andere besondere Beschaffenheit b (im Beispiel "gelb") entgegengesetzt ist. Eine besondere Beschaffenheit kann nur durch eine andere besondere Beschaffenheit bestimmt und gegen sie abgegrenzt werden. (Bestimmung durch ein Allgemeines lieferte wieder nur ein Allgemeines und gerade kein Besonderes, welches hier doch verlangt ist.)

Das Ich muß also schon zwei einander entgegengesetzte Gefühle (a und b) gesetzt haben, wenn die ideale Tätigkeit auf sich als ein besonderes Objekt anschauend reflektieren soll. Und weil dieses freie Abgrenzen der beiden Gefühle gegeneinander 'vorbei', d.h. hier: dem Ich nicht bewußt, ist, handelt das anschauende Ich für sich gezwungen, wenn es das Gefühl a oder b setzt. Im Gefühl setzt das Ich immer nur ein Einzelnes, Besonderes. Weil es aber über sich reflektieren muß, wenn es ein Ich sein soll, muß es mehrere Gefühle haben und diese Gefühle im Anschauen aneinanderreihen und gegeneinander absetzen.[1] Im unmittelbaren Fühlen und Gefühltwerden "lebt" das Ich,[2] aber es ist noch kein bewußtes Ich. Es muß sich aus dem Gefühl erheben.[3] Erst im Anschauen des nun objekthaften Gefühls kann das Ich sich selbst vom Objekt absetzen und die 'Grenze zwischen Leben und Intelligenz'

---

1) Dies ist die 'Geburtsstätte' von Zeit und Raum.

2) Vgl. Seite 101f

3) Vgl. Seite 102f

überschreiten. Das Anschauen des Gefühls aber ist nur als einzelnes möglich; und Einzelnes ist nur in Verbindung und Gegensatz mit Einzelnem. Die Pluralität der Gefühle ist also Bedingung der Möglichkeit des Bewußtseins.

Anschauen allein ohne Gefühl wäre das bloße Hinsehen ohne konkreten Gegenstand des Sehens; ihm würde sozusagen alles vor den Augen verschwimmen. Im Gefühl allein dagegen hätte das Ich bloße Realität vor sich, aber es wüßte nichts davon, es "lebte" bloß.

Erst dadurch, daß das Ich beides vereinigt, ist es bewußtes Ich. Dadurch, daß es am Objekt Unterscheidungen treffen kann und trifft, wird es aktiv und kann sich dieser Aktivität (= seiner selbst) bewußt werden.

Das heißt also, auf den Trieb angewendet - der Trieb ist nicht bloß ein Trieb nach Bestimmung des Objekts,[1] sondern, da Bestimmung nur als Wechselbestimmung (a durch b und umgekehrt) denkbar ist, ein "Trieb nach Wechselbestimmung".[2] Und da die Wechselbestimmung eine Wechselbestimmung am Gefühl überhaupt ist, kann man das Ziel des Triebes, des Sehnens auch so ausdrücken: Das Sehnen zielt auf den Wechsel der Gefühle ab.

An dieser Stelle zeigt sich erneut die wesentliche Verflechtung von theoretisch-faktischer und praktisch-doxischer Setzung. Einerseits zielt das Sehnen auf Bestimmung oder genauer auf Wechselbestimmung einzelner, besonderer Gefühle ab. Dies ist Sache der faktischen Setzung: sie stellt den faktischen Unterschied fest. Andererseits ist das Ich doxisch tätig, es wertet. Alles, was gefühlt wird, ist auf den wertenden Willen bezogen. Das Sehnen sagt: Es soll etwas anderes sein als das Gesetzte. Und dabei zeigt sich erneut der "Primat der praktischen Vernunft"; denn das Primäre ist die Beziehung auf das Streben, also auf den Willen: ist eine Differenz von zwei Gefühlen, also von zwei in erster Linie in doxischer Hinsicht relevanten Setzungen gegeben, dann kann eines als gegenüber dem anderen vorzuziehen

---

1) Vgl. Seite 110

2) I 2, S.444 - SW I, S.320

gesetzt werden, und dadurch kann die ideale Tätigkeit, d.i. die faktische Setzung, eingreifen.

> "Hier zeigt sich [...], wie eine theoretische Funktion des Gemüths sich auf das praktische Vermögen zurükbeziehen könne; welches möglich seyn mußte, wenn das vernünftige Wesen jemals ein vollständiges Ganzes werden sollte."[1]
> "Im Sehnen ist Idealität, und Trieb nach Realität innig vereinigt."[2]

5) Zusammenfassung und Überleitung

Das Ich erhebt sich aus dem Gefühl und reflektiert über das Gefühl; dabei identifiziert es sich im Gefühl mit dem aktiv Fühlenden und setzt sich als Ich, indem es das passive Gefühlte als Objekt gegen sich absetzt.

Dies ist aber nur möglich, wenn schon im Gefühl dem Zwang ein Sehnen gegenübersteht. Das Sehnen ist das Bestreben des Ichs, eine besondere Beschaffenheit des Gefühls durch eine andere solche besondere Beschaffenheit zu bestimmen. Oder mit anderen Worten: Das Gefühl als solches kann kein allgemeines und unbestimmtes Gefühl sein, wenn das Ich je sich daraus erheben und zur Intelligenz gelangen können soll.

> "Das Gefühl hängt nicht von uns ab, weil es von einer Begrenzung abhängt, und das Ich sich nicht selbst begrenzen kann. Nun soll ein entgegengeseztes Gefühl eintreten. Es ist die Frage: wird die äussere Bedingung, unter welcher allein ein solches Gefühl möglich ist, eintreten? S i e m u ß e i n t r e t e n . Tritt sie nicht ein, so fühlt das Ich nichts bestimmtes; es fühlt demnach gar Nichts; es lebt daher nicht, und ist kein Ich, welches der Voraussetzung der Wissenschaftslehre widerspricht."[1]

Erst wenn mehrere besondere Gefühle auftreten, kann die ideale Tätigkeit, die Intelligenz, das Bilden, das Anschauen aktiv werden. Und zwar geschieht dies so, daß die ideale Tätigkeit das Ich als durch die einzelnen Gefühle verschieden affiziert anschaut, daß sie den veränderten Zustand des Ichs a l s v e r ä n d e r t setzt. Sie setzt das Ich als Fühlendes, als das im Wechsel der

---

1) I 2, S.445 - SW I, S.321 (Im Original nicht gesperrt.)

2) I 2, S.444 - SW I, S.320

Gefühle gleichbleibende. Dabei kann sie aber ein anderes als das gegenwärtige Gefühl nur negativ bestimmen.

> "Nun kann ferner die ideale Thätigkeit keines Gefühls Stelle vertreten, oder eins erzeugen; sie könnte demnach ihr Objekt nur dadurch bestimmen, daß es nicht sey das gefühlte; daß ihm alle mögliche Bestimmungen zukommen können, ausser der im Gefühle vorhandnen."[1]

Die ideale Tätigkeit ist also als solche auf die Besonderheit der einzelnen Gefühle angewiesen.

Eine letzte Frage bleibt noch zu beantworten. Es ist nämlich bisher nur gezeigt, daß mindestens zwei verschiedene, einzelne besondere Gefühle gesetzt sein müssen, wenn die ideale Tätigkeit eingreifen können soll. Es ist also wieder nur das Daß eines bestimmten Konstitutivmoments des wirklichen Bewußtseins gezeigt, nämlich hier die Pluralität der Gefühle. Es fehlt noch die Darstellung des Inhalts des Unterschieds zwischen Gefühl a und Gefühl b. Es ist also noch zu zeigen, was das Gefühl a von Gefühl b so unterscheidet, daß dadurch das intelligente Ich zum Aktivwerden veranlaßt wird; wie sind die Gefühle a und b verschieden? Diese Frage wird im letzten Paragraphen (§ 11) der "Grundlage" beantwortet.

6) Der Trieb nach Wechselbestimmung des Objekts ist ein Trieb nach Harmonie, d.i. nach Übereinstimmung des Ichs mit sich selbst.

Das Ich kann sich nur dann selbst setzen, d.h. es ist nur dann ein Ich, wenn es zugleich ein Objekt setzt. Dieses Objekt muß in sich differenziert werden. Wenn nämlich nur ein einziges Gefühl allein (als Grundlage des Objekts) aufträte, hätte das Ich keine Möglichkeit, sich aus dem Zustand des Gefühls zur Intelligenz zu erheben. Es braucht in der Reflexion einen Gegenpol, von dem es sich absetzen kann: ein Objekt, im Unterschied zu dem es sich als Subjekt-Objekt erkennen kann. Wie nun genau gezeigt wurde, setzt die Setzung eines

---

[1] I 2, S.445 - SW I, S.321

Objekts dessen "durch sich selbst Bestimmtsein", dessen Selbständigkeit voraus, die nur dadurch gegeben ist, daß das Ich aus Anlaß der Reflexion diese Selbständigkeit aus sich heraus auf das Objekt überträgt, was es aber nur tun kann, wenn es das Objekt als besonders beschaffenes Objekt setzt. Zu letzterem wird das Objekt nur dadurch, daß dem ihm zugrunde liegenden Gefühl a ein zweites Gefühl b entgegengesetzt wird. Damit sind dann zwei einander wechselseitig bestimmende Objekte gesetzt.

Wir gehen nun daran, ihren inhaltlichen Unterschied aufzuzeigen. Die ideale Tätigkeit setzt beide Gefühle als entgegengesetzte, weil das Ich nur so sich als Ich, als das den beiden Gefühlen gegenüberstehende Selbständige, in dem sie vereinigt sind, setzen kann.

> "Also der synthetische Vereinigungsgrund der Reflexion über beide ist der, daß ohne Reflexion über beide, über keins von beiden, als über ein Gefühl, reflektirt werden könnte."[1]

Durch das Setzen der Gefühle wird das Fühlen zum bewußten Handeln und aus dem Gefühlten das Objekt. Aus dem Gefühl wird dadurch Empfindung.

> "Durch die Reflexion über das Gefühl wird dasselbe Empfindung."[1]

Ein einzelnes Gefühl ist also wesentlich auf ein zweites Gefühl hingeordnet. Fichte sagt:

> "Es muß in jedem [cf. Gefühl] etwas seyn, das auf das andre hinweise."[1]

In der Interpretation von § 10 der "Grundlage" wurde dieses auf ein anderes Gefühl Hinweisende nachgewiesen: Das Gefühl ist in sich gespalten als Zwangs- und Kraftgefühl, dessen besondere Bestimmung das S e h n e n ist. Das Sehnen ist der Ausdruck des Strebens nach Wechsel der Gefühle.

Wenn nun ein zweites Gefühl, nämlich das e r s e h n t e Gefühl, gesetzt wird - und es m u ß gesetzt werden, weil nur dann wirkliches Bewußtsein möglich ist -, dann ist dieses Gefühl in Beziehung auf das erste "begleitet von einem Gefühle der Befriedigung".[2] Das erste Gefühl (a) bekommt in Beziehung auf das zweite (b) den Charakter des Nichtbefriedigens.

---

[1] I 2, S.447 - SW I, S.323f

[2] I 2, S.448 - SW I, S.324f

Was geschieht nun eigentlich, wenn das Ich das Sehnen erfüllt und ein zweites Gefühl, auf welches das Sehnen ausging, setzt? (Wenn dies geschehen ist, bestimmt die ideale Tätigkeit beide Gefühle wechselseitig als verschiedene und das Ich als das ihnen gegenüberstehende Identische. Bewußtsein wird so möglich.) Das Selbstbewußtsein des Ichs setzt also voraus, "daß der Zustand des Fühlenden verändert worden".[1)]

Im Ich ist also das Sehnen, das aus dem Streben, dem Trieb, dem ursprünglichen Wollen[2)] hervorgeht. Außerdem ist im Ich die beziehende Tätigkeit, jener Akt, aus dem formalfreier Wille und Reflexion hervorgehen. Diese wird zum Fühlenden und Reflektierenden im Ich. Der Trieb ist das Weitertreibende, Dynamische; das Fühlende ist das Stehende im Ich. Wenn nun das Ich ein dem Sehnen entsprechendes Gefühl b setzt, so bedeutet das - auf den Willen bezogen -, daß der formalfreie Wille die ihm vom Trieb über das Sehnen gestellte Forderung realisiert hat. Er hat gehandelt, wie er sollte.

Im neuen Gefühl stimmen also Trieb und Handlung (letztere ist eben die Realisierung des Sehnens im neuen Gefühl) überein. Es besteht Harmonie zwischen Trieb und Handlung.

> "Trieb und Handlung sind jezt Eins, und eben dasselbe; die Bestimmung, die der erstere verlangt, ist möglich, und geschieht. Das Ich reflektirt über dies Gefühl und sich selbst in demselben, als das bestimmende und bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst; und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen Beifall. Das Gefühl ist von Beifall begleitet."[3)]

Das vorhergegangene Gefühl a ist nun als nichtbefriedigendes Gefühl "mit einem Misfallen (dem Gegentheile des Beifalls, der Aeusserung der Disharmonie zwischen dem Triebe, und der Handlung) begleitet."[3)]

Die Objekte, die durch die Reflexion der idealen Tätigkeit auf die Gefühle a und b gesetzt sind, sind jetzt nicht mehr bloß negativ (das eine ist, was das andere nicht ist, und umgekehrt), sondern durch Wertprädikate und die

---

1) Ebenda

2) Vgl. Seite 57ff

3) I 2, S.448 - SW I, S.325

Beziehung auf den Willen - also in doxischer Hinsicht - bestimmt: mißfallend oder gefallend.

Bisher ist allerdings diese Harmonie (in b) und die Disharmonie von Trieb und Handlung (in a) nur von uns, die wir diese philosophische Reflexion anstellen, gesetzt worden. Wie aber wird Harmonie und Disharmonie vom Ich gesetzt?

Grund aller Aktivität ist das ursprüngliche Streben, der Trieb des Ichs. Wenn das Ich sich der Harmonie und Disharmonie bewußt werden soll, dann muß es selbst im Triebe auf Harmonie ausgehen. Denn alles, was das Ich setzt, ist letzten Endes Wille, zwar gehemmter Wille (- und auf Grund dieses Gehemmtseins wird das Objekt gesetzt -), aber eben W i l l e .

> "Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist. Es müßte sich daher ein Trieb, der auf jene Harmonie ausginge, aufzeigen lassen."[1)]

Bisher haben wir den im Ich liegenden Trieb nur erst als "Trieb nach Wechselbestimmung"[2)] erkannt. Da aber nur das "harmonirend ist, was sich gegenseitig als das bestimmte, und bestimmende betrachten läßt",[1)] d.h. einander wechselseitig bestimmt - oder mit anderen Worten: was einerseits Grund für das andere (als Folge) und andererseits Folge des anderen als Grund ist -, ist der Trieb nach Wechselbestimmung zugleich ein T r i e b n a c h H a r m o n i e .

> "Man kann diesen Trieb nennen den Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, oder den Trieb nach absoluter Einheit, und Vollendung des Ich in sich selbst."[1)]

Das Ich ist dazu getrieben, a durch b zu bestimmen und umgekehrt b durch a (wie in der Interpretation von § 10 gezeigt). Denn das Ich kann das Objekt nur als mannigfaltiges setzen. Dadurch, daß das Ich ein mannigfaltiges Objekt setzt, setzt es zugleich ein mannigfaltiges eigenes Setzen. (Das zweifache Bestimmen von a durch b, und von b durch a). In diesem zweifachen Setzen fallen dem Ich einmal (in a) Trieb und Handlung auseinander, das andere Mal (in b) stimmen Trieb und Handlung überein, sie harmonieren.

---

1) I 2, S.449 - SW I, S.326

2) I 2, S.444 - SW I, S.320 - Vgl. Seite 123

Allem zugrunde liegt die an das Ich gerichtete Forderung (oder der Trieb des Ichs), gut zu sein. D.h. formal: Trieb und Handlung sollen übereinstimmen, in Harmonie sein. Diese Anforderung tritt dem Ich als Anstoß gegenüber. Das Ich ist gehemmt. Diese Hemmung wird durch das Tätigwerden der 'beziehenden Tätigkeit' überwunden: Das Ich setzt sich als gut sein sollend, als etwas, in dem Trieb und Handlung harmonieren sollen.

Nun kann das Ich sich aber nicht setzen, ohne ein Objekt, und zwar ein mannigfaltiges Objekt zu setzen. Also ist es zugleich mit dem Triebe nach Harmonie aufgefordert, die Gefühle als Grundlage der objektiven Außenwelt wechselseitig zu bestimmen und so ein mannigfaltiges Objekt zu setzen.

So zeigt sich, daß der Trieb nach Harmonie und der Trieb nach Wechselbestimmung dasselbe sind, nur angesehen von verschiedenen Gesichtspunkten.

Ersterer zeigt sich, wenn man auf das zum Gutsein aufgeforderte endliche Ich blickt; der zweite erscheint demjenigen, der auf die Art und Weise reflektiert, w i e sich das Selbstbewußtsein und darin das Selbstbewußtsein des Aufgefordertseins zum Gutsein manifestiert, nämlich daß die Setzung eines mannigfaltigen Nicht-Ichs bewußtseinskonstitutiv ist.

Fichte drückt diesen Gedankengang so aus:

> "Der Umkreis ist jezt durchlaufen: Trieb zur Bestimmung, zuförderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; - da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist, und darum kein besonderes in sich, und durch sich selbst vollkommen bestimmt werden kann - Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel; Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, vermittelst jenes Wechsels. Es ist demnach eine Wechselbestimmung des Ich, und des Nicht-Ich, die vermöge der Einheit des Subjekts, zu einer Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst werden muß."[1)]

Daraus geht auch die nähere Bestimmung der beiden Harmonierenden, die im Vorigen schon angedeutet wurde, hervor. Es sollen zwei Selbständige, die in sich 'bestimmt und bestimmend zugleich' sind, miteinander in Harmonie stehen. (Daß sie Selbständige sein müssen, geht schon allein aus dem Umstand hervor, daß die Harmonie eine bewußte Harmonie sein soll, daß also

---

1) I 2, S.449 - SW I, S.326

das Ich auf sie reflektieren soll; und das Objekt der Reflexion ist für sie - wie wir gesehen haben - immer ein Selbständiges.) Dies können nur zwei Willen sein.

> "Ein Trieb von der Art wäre ein Trieb, der sich absolut selbst hervorbrächte, ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes Willen."[1)]

Es ist Wille als Grund seiner selbst, absolut materialer Wille, die Selbstbegründung und Selbstrechtfertigung des absoluten Gutseins, der Vernunft.

Ebenso muß die "Handlung" ein selbständiger Wille sein.

> "Es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit. Der ganze Grund, und alle Bedingungen des Handelns liegen im Handeln."[1)]

Es ist die Willkürfreiheit (liberum arbitrium), die formale Freiheit. Sie ist aber nur formal frei, inhaltlich auf die Wertmaterie des Gutseins angewiesen und von ihr abhängig.

Die geforderte Harmonie ist also die Einung des formalen Willens mit dem dem absoluten Wert (Gutsein) immanenten Willen. Die formale Freiheit ist zwar frei, aber sie nimmt den Gehalt des Wertes an und setzt ihn als eigenen. Der Trieb bestimmt die Handlung. Wenn dies geschieht, dann heißt dies, "daß das Handeln sich betrachten lasse, als hervorgebracht durch den Trieb."[1)]

Notwendiges Mittel für diese Einung der Willen ist das Objekt. Denn um sich als gut handelnd setzen zu können, muß das Ich auf sich als gehemmtes und aufgefordertes zugleich, d.i. als endliches Ich reflektieren. Dies kann es nur, indem es sich ein Objekt entgegensetzt, wie schon mehrmals gesagt wurde. Und am Setzen des Objekts 'liest' es sozusagen sein dem Trieb Entsprechen oder Nichtentsprechen ab, d.h. je nachdem das Gefühl des Beifalls oder das des Mißfallens auftritt, stehen Handlung und Trieb des Ichs (die Forderung nach Gutsein) in Harmonie, bzw. in Disharmonie.

Ist die Einung beider Willen vollzogen, d.h. geht das Ich von Objekt a zu Objekt b über, welches vom "Gefühl des Beifalls, das hier ein Gefühl der Zufriedenheit ist, der Ausfüllung, völligen Vollendung, (das aber nur einen Moment,

---

1) I 2, S.450 - SW I, S.327

wegen des nothwendig zurükkehrenden Sehnens, dauert)"[1] begleitet ist, dann "ist der Trieb jezt (idealiter) bestimmbar durch die Handlung; es ist ihm das Prädikat beizulegen, daß er ein solcher sey, der auf diese Handlung ausging".[2]

Zum Schluß ist noch darauf hinzuweisen, daß mit dem "Handeln" hier nicht die umgestaltende Tat gemeint ist, sondern ein Handeln der idealen Tätigkeit, deren konstitutive Leistung im Zusammenhang von Wertsetzung und Setzung der 'Außenwelt' herausgearbeitet werden sollte.

> "Das Handeln, von welchem hier die Rede ist, ist wie immer ein bloß ideales, durch Vorstellung. Auch unsre sinnliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt, die wir glauben, kommt uns nicht anders zu, als mittelbar durch die Vorstellung."[3]

---

1) I 2, S.450f - SW I, S.328

2) I 2, S.450 - SW I, S.328

3) I 2, S.451 - SW I, S.328

VIERTER TEIL

Versuch einer theoretischen und doxischen Deduktion der Vorstellung

Aufgabenstellung

Nachdem wir im vorangegangenen Hauptteil dieser Arbeit die praktisch-doxischen Leistungen des Ichs im Aufbau des Objekts, entsprechend ihrer Darstellung in Fichtes "Grundlage", abgeleitet haben, d.i. die verschiedenen Stufen des Triebes, soll im folgenden, letzten Abschnitt versucht werden, anhand des Materials der "Grundlage" das nachzuvollziehen, was zu tun sich Fichte "damals, als er seine Wissenschaftslehre in Druck gab, [...] noch nicht herauszunehmen getraute".[1)]

Die "Grundlage" liefert, wie bereits mehrfach erwähnt, die theoretische und die praktisch-doxische Ableitung g e t r e n n t und noch nicht ausdrücklich aufeinander bezogen. Die "Deduktion der Vorstellung"[2)] steht am Ende des theoretischen Teiles (§ 4) und nimmt äußerlich keinen Bezug auf die praktisch-doxischen Konstitutivleistungen des Bewußtseins am Aufbau der Außenwelt.

Diese methodische Lücke soll im folgenden geschlossen und das theoretische Formengerüst mit den praktisch-doxischen Materialien erfüllt werden. Dabei wollen wir uns an den Gang der Entwicklung in der genannten "Deduktion der Vorstellung" halten und das im Dritten Teil Erarbeitete darauf beziehen. Als Ergänzung können uns dabei Stellen aus der Züricher "Practischen Philosophie"[3)] dienen, einer Vorstufe zur "Grundlage", in der Fichte selbst erstmals

---

1) WL nova methodo, Einleitung, in: Fichte-Schriften ..., hrsgg.v.H.Jacob, l.c., S.343

2) I 2, S.369-384 - SW I, S.227-246

3) II 3, S.181-266

diese Vereinigung des theoretischen Teils mit dem praktischen (allerdings nur in seinen eigenen, noch nicht zur Veröffentlichung bestimmten Überlegungen) versucht hat. Dort drückt Fichte unsere Aufgabe so aus:

> "Jede Modification des Strebens muß [...] aus einem Widerspruche des abhängigen Ich gegen das unabhängige deducirt werden. Die jetzige Deduction würde sich demnach sehr gut an alle theoretisch gezeigten Widersprüche anketten. - Es ist nicht die Frage, wie oben das Streben mit sich selbst übereinstimmend zu machen; sondern durch daßelbe Uebereinstimmung des abhängigen, u. unabhängigen Ich hervorzubringen. - Also man geht die Momente der theoretischen Abhängigkeit durch; u. zeigt das Gegenstreben des begehrenden Ich. - u. so ist's gethan."[1]

Auch schon innerhalb der theoretischen Entwicklung, der "Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie",[2] der Vorstufe des theoretischen Teils der "Grundlage", erfaßt Fichte der "Blitzgedanke", daß die Stufen der theoretischen Entfaltung praktisch-doxisch bedingt sind:

> "Ein Blizgedanke! je höher die Vorstellung dem reinen Ich kömmt/ dem Bewußtseyn, desto mehr wird wieder das, was vorher "Ich" war, "nicht-Ich" Sollte sich auch dieses Verhältnis nicht deutlich berechnen laßen. - Ich glaube es geht immer durch die Dreiheit. Ich - Mittelding - Nicht-Ich. Bei der Anschauung ist die Zeit - Ichlich - beim Begriffe wird sie Nicht-Ichlich. - Der Begriff aber Ichlich. (alles Spontane ist Ichlich, alles Nothwendige Nicht-Ichlich) So in der MoralPhilosophie ist der Begriff wieder Nicht-Ichlich. - So steigt man schon in der theoretischen Philosophie herauf zur Freiheit. - Ohne Freiheit ist gar nichts möglich. - O ihr Fatalisten, wie steht ihr beschämt da. - "[3]

Der Ausgangspunkt der Überlegung ist prinzipiell derselbe, wie er in der "Grundlage" in § 3 dargestellt ist. Einerseits ist das Ich absolute Freiheit, das Ideal der absoluten Harmonie von Trieb und Handlung;[4] andererseits tritt im Ich die de facto-Endlichkeit auf, hervorgerufen durch das Wesen des Bewußtseins, welches darin besteht, daß es sich zur Zweiheit aufspalten

---

1) II 3, S.187

2) II 3, S.21-177

3) II 3, S.123 Anm.

4) Vgl. Seite 128ff

muß, um sein eigenes Sein dadurch, daß es im Reflexionsbogen auf sich selbst zurückkehrt, zu halten. (Die "Grundlage" bezeichnet dies mit den Ausdrücken "centripetale und centrifugale Tätigkeit"). Diese Endlichkeit drückt sich im Auftreten der Hemmung, des "Anstoßes" aus, in welchem allein das Ich seine Unendlichkeit und Freiheit verliert und ganz im - späteren - Objekt verhaftet ist.

Sämtliche (d.h. theoretische wie praktisch-doxische) philosophische Erklärungsschritte des Bewußtseins und seiner Gesetzlichkeit bauen auf diesem Grundantagonismus auf. Nur wenn man ständig b e i d e Positionen im Auge behält, kann man zu einer wahren Deduktion der Vorstellung kommen. Diese wahre Deduktion der Vorstellung ist dann erreicht, wenn das Bewußtsein theoretisch u n d doxisch abgeleitet ist, d.h. wenn sowohl alle Stufen der Vorstellungstätigkeit in ihrem faktischen Sein (dem IST), als auch in ihrem doxischen Sein (dem SOLL) erklärt sind.

Um die Fragen, die sich dabei stellen, konkret auszudrücken: Es muß nicht nur beantwortet werden, warum es de facto eine Anschauung, einen Begriff usw. gibt und geben muß - dies bliebe alles noch auf der Ebene der Apodiktizität, die als solche für sich kein befriedigendes Wissen leisten kann,[1)] stehen -; sondern für eine wahrhaft wissenschaftliche Erklärung des Vorstellens muß gezeigt werden, daß und warum es eine Anschauung, einen Begriff usw. geben s o l l.

Zu diesem Zweck dürfen die einzelnen theoretischen Vorstellungsstufen und die doxischen Willensakte im Aufbau der Außenwelt nicht abgesondert nebeneinander stehen gelassen werden, sondern sie müssen als einander entsprechend und aufeinander verweisend gezeigt werden.

Daß beide Positionen (nämlich die absolute und die gehemmte) zugleich betrachtet werden müssen, zeigt der die ganze erkenntnistheoretische und ontologische Entwicklung leitende Satz: Das N i c h t - I c h s o l l I c h w e r d e n. In ihm sind beide Positionen des Ichs, die Gehemmtheit und die abso-

---

1) Vgl. Seite 7f

lute Freiheit, vereinigt. Die einzelnen Stufen der Vorstellung sind nichts anderes als Stufen dieser Verichtlichung des Nicht-Ichs oder mit anderen Worten: Stufen der Aufhebung der Abhängigkeit und Gehemmtheit des Ichs. Jede einzelne Vorstellungsstufe - oder besser: jedes einzelne Konstitutivmoment des einen Vorstellens - muß ihren (seinen) Beitrag zu dieser Verichtlichung des Objekts leisten, und nur insofern es dies tut, wird es als von anderen Momenten unterschieden gesetzt und ist so ein eigenes Moment.

1) Gefühl - Trieb nach dem (angenehmen) Gefühl

Sowohl die "Deduktion der Vorstellung", als auch der praktische Teil der "Grundlage" beginnen mit der Feststellung des oben erwähnten Grundantagonismus. Erstere spricht von der "ins unendliche hinaus gehende[n] Thätigkeit des Ich", auf die ein "Anstoß" erfolgt;[1] letzterer von der "reinen" und der "objectiven Thätigkeit",[2] wobei die objective Tätigkeit ihrerseits mit durch den "Anstoß" konstituiert ist.

Aber die theoretische Deduktion der Vorstellung begnügt sich mit dem Faktum des "Anstoßes", d.h. mit der Tatsache, daß "das subjektive [...], aus irgend einem nur ausser der Thätigkeit des Ich liegenden Grunde, nicht weiter ausgedehnt werden kann".[3] Um nun nicht doch in einen (wenn auch "weit abstrakteren [...] als alle die vorher aufgestellten"[3]) Realismus zu verfallen, setzt der theoretische Teil der "Grundlage" diesen "Anstoß" oder - was dasselbe aussagt - diese "Aufgabe, sich selbst zu begrenzen"[3] als "nicht ohne Zuthun des Ich"[4] gesetzt an, so daß "Anstoß" und Thätigkeit des Ichs einander wechselseitig bedingen: "keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß. [...] kein Anstoß, keine Selbstbestimmung".[4] - An dieser Stelle verweist Fichte ausdrücklich auf den praktischen Teil: (Auch der Ausdruck "Aufgabe" legt

---

1) I 2, S.369 - SW I, S.228f

2) I 2, S.393 - SW I, S.256

3) I 2, S.355 - SW I, S.210

4) I 2, S.356 - SW I, S.212

nahe, daß hier bereits der W i l l e , an den allein eine Aufgabe gerichtet sein kann, im Spiele ist.)

> "Im praktischen Theile wird sich zeigen, daß die Bestimmbarkeit [cf. nämlich jene Aufgabe, sich selbst zu begrenzen], von welcher hier geredet wird, ein Gefühl ist."[1)]

Damit wird deutlich, daß die rein theoretische Philosophie, d.i. diejenige Philosophie, die sich darauf beschränkt, nur das IST erklären zu wollen, hier an ihre prinzipielle Grenze stößt: sie hat zum SOLL und damit zur Letztbegründung keinen Zugang. Dies drückt Fichte so aus:

> "Bloß die Frage, wie, und wodurch der für Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, ist hier nicht zu beantworten; denn sie liegt ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre."[2)]

Dieses Verharren im Faktischen ist es, was die philosophische Erklärung der Vorstellung aus dem bloß theoretischen in einen praktisch-doxischen Bereich hinüberführt. Sie kann nicht beim bloßen Faktum der Endlichkeit des Ichs stehen bleiben, das als solches hinterfragbar ist, sondern sie gibt sich als w i s s e n s c h a f t l i c h e Erklärung erst mit der sittlich-doxischen Begründung (Warum s o l l Vorstellung sein?) zufrieden, also mit dem, was Fichte in der "Grundlage" ein "praktisches Datum"[3)] nennt. Mit diesem Ausdruck wird angedeutet, daß das Vorhandensein von Vorstellung und Vorstellungsgehalt kein bloßes irrationales Geschehen ist, das unerklärbar wäre, sondern daß das Gefühl - in ihm als der Grundlage der Vorstellung sind ja Vorstellungstätigkeit und vorgestellter Gegenstand noch ununterschieden gesetzt - ein Produkt des praktisch-doxisch handelnden Ichs ist. Das Ich gibt es sich selbst.

Im Gefühl als der Grundlage des Einen, endlichen Bewußtseins überhaupt erscheint unmittelbar das Absolute. Daraus ergibt sich die Spaltung in Aktivität und Passivität: Das Ich ist f ü h l e n d und g e f ü h l t , es f ü h l t s i c h . Einerseits ist das Ich identisch mit dem Erscheinenden: es ist sein eigenes

---

1) I 2, S.355 - SW I, S.211

2) I 2, S.361f - SW I, S.218

3) I 2, S.281 - SW I, S.121

Leben (das Leben des Guten), welches da erscheint; andererseits ist das Erscheinende aber mehr als das (formale) Ich, es ist ein absoluter Reichtum des Lebens, es ist eben das Absolute, das erscheint.[1] (Diese Zweifachheit und Spaltung im Gefühl haben wir Kraftgefühl und Zwangsgefühl genannt.[2])

Daraus wird ersichtlich, daß dieser grundlegende Akt des endlichen Bewußtseins in erster Linie doxischen Charakter hat. Dem Ich stellt sich eine sittliche Aufgabe, die Realisation des Gutseins. Alle weiteren Akte des Bewußtseins sind von dieser Aufgabe her bestimmt und stehen in ihrem Dienste.

Wie wir schon gesagt haben,[2] 'lebt' das Ich im Gefühl. (Richtiger gesagt: es lebte, wenn es bloß Gefühl, ohne Reflexion, sein könnte.) Um aus diesem bloßen unmittelbaren Leben zum vollen Bewußtsein zu erwachen, muß das Ich sich zu den einzelnen Stufen der Reflexion erheben. Dann wird das Ich sein Gehemmtsein (Zwangsgefühl) mittels der produktiven Einbildungskraft verobjektivieren. Aber Bedingung dieser Produktion ist das "Leben".

Da nun "Nichts ohne Trieb im Ich ist, was in ihm ist",[3] muß sich ein Trieb nach dem Gefühl zeigen lassen. Da das Fühlen die erste Reflexionstätigkeit im weitesten Sinn ist, liegt es wie alle weiteren Stufen der Reflexion in der centripetalen Tätigkeit, im Reflexionstrieb[4] begründet. Dies hat der Trieb nach dem Gefühl mit allen weiteren Differenzierungen des Triebes gemeinsam.

Seine Besonderheit ist, daß er nicht nach einem für sich bestehenden Objekt oder nach dessen Bestimmung strebt, sondern daß er zwar nach mehr Spontaneität der idealen Tätigkeit sucht, diese aber im Gefühl, in dessen noch subjektiv-objektiver Verflechtung, finden will.

Ein solches Streben haben wir bereits bei der Deduktion des Gefühls als konstitutiv gefunden. Es ist das "Sehnen", "ein Trieb nach etwas völlig unbekannten"[5] oder wie wir es genannt haben: das "Kraftgefühl".[6]

---

1) Vgl. Seite 98ff
2) Vgl. Seite 101
3) I 2, S.449 - SW I, S.326
4) Vgl.S.101 - I 2,S.421
5) I 2, S.431 - SW I, S.302
6) Vgl. Seite 100f und 106f

In der "Grundlage" ist dieser Teil relativ knapp behandelt. Deshalb greifen wir zur genaueren Bestimmung auf entsprechende Ausführungen in der "Practischen Philosophie" zurück.

Auf jeder Stufe der idealen Tätigkeit strebt das Ich, seine für diese Stufe spezifische Abhängigkeit zu überwinden. ("Der Charakter des Strebens ist allemal der, sich von irgendeiner Abhängigkeit unabhängig zu machen."[1]) Hier befinden wir uns auf der Stufe des Fühlens. Das Ich will sich ein Gefühl geben, das dem Streben mehr entspricht. Man kann es deswegen auch ein Streben nach Selbstaffection nennen. In der "Pract.Philosophie" nennt Fichte dies ein "Strebevermögen der Receptivität".[2]

> "Das Ich strebt durch Stoff der Empfindung[3] sich selbst zu afficiren. - Dieses Streben aber wird nie erreicht: der Stoff aber wird empfangen. - Bleibt die Empfängnis eines Stoffs, der das Streben / eigentlich sich Stoff zu geben - aber da dies nicht möglich ist, welchen zu empfangen / vermehrt, u. zwar eben desgleichen, der dieses Streben abermals vermehrt."[2]

Dadurch wird auch die Pluralität der Gefühle angekündigt. Wenn ein entsprechendes zweites Gefühl gesetzt ist, dann wird dieses Streben der Receptivität erfüllt, realisiert und "dargestellt".[4] Das Resultat dieser Erfüllung ist das Gefühl des Angenehmen, des Lusterregenden, des Wohltuenden.

Da das Gefühl Konstitutivmoment des 'Lebens' und der 'Intelligenz' ist, kann das Streben nicht auf Vernichtung des Gefühls ausgehen. Das Gefühl soll aber von der Spontaneität abhängig werden. Deshalb ist das "lezte Ziel" des hier erörterten Strebens, "empfinden, u. nicht empfinden [zu] vereinigen, [...] u. alles angenehme [ist] Annäherung dazu".[5]

> "Eine Empfindung soll sich zugleich empfinden, u. auch nicht empfinden laßen: je mehr irgend eine diesem Ideale annähert, jemehr die stärkere oder schwächere Affection, der höhere oder niedere Grad in der augenbliklichen Stimmung unsrer Sinnen Werkzeuge (bei äußern Genüßen) steht, desto angenehmer ist sie."[2]

---

1) II 3, S.233

2) II 3, S.193

3) Fichte bezeichnet an dieser Stelle ziemlich undifferenziert mit "Empfindung" und Gefühl denselben Sachverhalt; gemeint ist ein unmittelbares Setzen im weitesten Sinn.

4) Vgl.II 3, S.191

5) II 3, S.199

Da das aus der Erfüllung dieses Strebens resultierende Gefühl dem Objekt zugeschrieben wird (wobei nicht zu übersehen ist, daß dieses Zuschreiben und Übertragen des Gefühls auf das Objekt nicht durch das Gefühl geleistet wird), bekommt das Objekt den Charakter des das Streben Befriedigens, des Angenehmen: die erste Stufe der Verichlichung des Objekts.

Je mehr der Stoff das ursprüngliche Streben des Ichs realisiert und 'darstellt', umso angenehmer ist er. Je mehr die Außenwelt im Dienste der Realisierung des Guten steht und "Material unsrer Pflicht" [1] ist, umso mehr Lust fühlt das Ich. Dies ist der ursprüngliche, apriorische Begriff der Lust.

2) Anschauung - Verstand - Einbildungskraft. Trieb nach Stoff - Trieb nach Selbständigkeit des Stoffes - Trieb nach Wechselbestimmung

Im bloßen Gefühl lebt das Ich, seine Tätigkeit ist aber durch den Anstoß gehemmt. Zugleich ist das Ich aber auch Spontaneität (in formaler und materialer Hinsicht - § 1 der "Grundlage"). Aus diesem Grunde 'verarbeitet' das Ich seine eigene Gehemmtheit. Es geht aus dem bloßen Leben zur Intelligenz über. Es erhebt sich"durch einen Sprung [...] zur Vernunft". [2] Die erste Stufe der Intelligenz ist die Anschauung. Das Ich schaut das Gefühl an. Dadurch verobjektiviert es sein Gehemmtsein und trägt es nach außen. Dies heißt in der "Grundlage": das Ich produziert ein Objekt. Das Gefühl wird zum Vorstellungsgehalt, zum Angeschauten. Produkt dieser Tätigkeit ist der vorgestellte Gegenstand.

Das Bindeglied zwischen dem Gefühl und dieser produzierenden Tätigkeit, dem Anschauen, ist das Selbst- oder Kraftgefühl. Dieses ist es, in dem das Ich sein eigenes Tätigsein fühlt und durch welches es zum Tätigwerden getrieben wird. Durch das Selbstgefühl, in dem das Sehnen oder die eigene Kraft gefühlt wird, werden alle Stufen der idealen Tätigkeit im Ich verbunden.

Also muß auch der - nun gesuchte - Trieb nach Anschauung aus dem Sehnen hervorgehen. Einen solchen Trieb haben wir allerdings schon ge-

---

1) Vgl. Seite 100, Anm.1

2) I 2, S.427 - SW I, S.298

funden: da erst durch die Anschauung das Objektive als solches entsteht, nämlich produziert wird, ist es der "Trieb nach dem Objekte".[1] Andere Bezeichnungen innerhalb der "Grundlage" für diesen Aspekt des Triebes sind: Trieb "zur Hervorbringung einer Realität ausser [dem Ich]",[2] Trieb nach Außenwelt,[3] Trieb nach außen,[4] Trieb zum idealen Produzieren,[4] Trieb auf Stoff überhaupt.[5]

Trieb nach dem Objekt heißt: ein Objekt soll sein. Diese Forderung kann wie jede Forderung nur aus dem absoluten Ich hervorgehen: Um der Realisierung des Guten willen soll ein Objekt, ein angeschauter Gehalt sein! Um die Rechtfertigung dieser Forderung einsichtig zu machen, müssen wir etwas weiter ausholen. Es ist die Frage zu beantworten: Warum soll es ein Angeschautes zum Zweck der Realisierung des Guten geben?

Das im Gefühl endliche Ich soll seine Gehemmtheit mit der Selbstbegründung und Selbstheiligkeit des absoluten Ichs vermitteln. Ein erster Schritt aus der Gefühlsgebundenheit ist mit der Anschauung getan. Aber das anschauende Ich verschwindet in seinem Objekt: dadurch kommt ihm nicht zum Bewußtsein, daß es einen ersten Schritt auf die absolute Spontaneität zu getan hat, sondern das Objekt des Anschauens wird auf dieser Reflexionsstufe als unabhängiges Nicht-Ich angeschaut.

Wenn das Ich sich abermals aus dieser neuerlichen Gebundenheit (hier nicht mehr des Gefühls, sondern der faktisch notwendigen Anschauung) erheben können soll, muß ihm diese Möglichkeit zugleich mit dieser Gebundenheit gegeben sein: das Ich muß sich als anschauend setzen können.

Wir haben diese Möglichkeit und Bedingung der erneuten Reflexion bereits abgeleitet: die Pluralität der Gefühle.[6] Zugleich mit dem gesetzten Zwangsgefühl setzt das Ich sein Streben darüber hinaus. Dieses kann aber ebenfalls nicht zum Bewußtsein kommen, wenn es nicht abgebrochen und zu einem zweiten Zwangsgefühl in bezug auf ein zweites Kraftgefühl/drittes Zwangs-

---

1) I 2, S.421 - SW I, S.291
2) I 2, S.430 - SW I, S.302
3) I 2, S.431 - SW I, S.303
4) I 2, S.432 - SW I, S.304
5) I 2, S.434 - SW I, S.307
6) Vgl. Seite 121ff

gefühl usw. wird. (Hier soll angemerkt werden, daß dies nur im interpersonalen Aufruf-Antwort-Verhältnis möglich ist.)

Es ist also als Bedingung der Möglichkeit der Vorstellung die Mehrzahl der Gefühle und entsprechend die Mehrzahl der unmittelbaren Anschauungen anzusetzen. Das Gemeinsame der einzelnen Gefühle, die gemeinsame Sphäre dieses unmittelbaren Kontakts mit der Außenwelt, dem Stoff, der Materie ist der Leib ("Grundlage": Im Ich "muß [...] a priori ein Gesez der Begrenzung überhaupt seyn".[1] - WL nova methodo: "das System der Sensibilität"[2]).

Jetzt erst kann erklärt werden, wie das Ich sich aus der gebundenen Anschauung losreißen kann: Es setzt sich selbst als das in den einzelnen Anschauungen Setzende, Aktive. Es schaut sich selbst an als das Objekt anschauend. Dies ist die Synthesis der Einbildungskraft. Das Ich erkennt sich in den verschiedenen unmittelbaren Anschauungen als verschieden gehemmt und damit zugleich als verschieden frei: es setzt seine eigene Spontaneität.

Da Spontaneität von der doxisch-sittlichen Forderung betroffen ist, wird damit auch die doxische Seite der Einbildungskraft deutlich. In der Anschauung tritt mittels des Gefühls das Absolute als Forderung in die Helligkeit des Bewußtseins ein. In der Synthesis der Einbildungskraft setzt sich das Ich je und je verschieden aufgefordert; mittels dieser Synthesis, die ja ein spontaner und damit stellungnehmender Akt ist, baut das Ich die verschiedenen Anschauungsqualitäten (mit ursprünglich werthaftem Charakter) auf. In diesem Akt der doxischen Einbildungskraft wird das Sittengebot, der kategorische Imperativ bewußt. Und da das Ich hier letzten Endes seinen eigenen Trieb und sein eigenes Fordern anschaut, also eigentlich in sich selbst hineinschaut, ist dieser Akt am besten Einschauung[3] zu nennen.

Damit ist aber die Erklärung der Einbildungskraft noch nicht beendet. Es ist noch eine wichtige Frage zu beantworten: wie werden die beiden Anschauungen unterschieden? Fichte stellt die Frage so:

---

1) I 2, S.437 - SW I, S.311

2) l.c., Seite 395

3) Vgl. Seite 99

> "Die Thätigkeit des Ich ist durch den Anstoß von aussen schon einmal nach A reflektirt, und jezt soll sie, und zwar durch absolute Spontaneität (denn das Ich soll sich setzen, als anschauend, schlechthin, weil es ein Ich ist) abermals nach der gleichen Richtung reflektirt werden. Werden nun diese beidesmaligen Richtungen nicht unterschieden: so wird gar keine Anschauung reflektirt, sondern es wird bloß zu wiederholten mahlen auf eine und eben dieselbe Art angeschaut, denn die Thätigkeit ist die gleiche; es ist eine und eben dieselbe Thätigkeit des Ich; und die Richtung ist die gleiche von C nach A. Sie müssen demnach, wenn die geforderte Reflexion möglich seyn soll, unterschieden werden können."[1]

Wenn zwei Bewußtseinsgegenstände unterschieden werden sollen, dann heißt das, daß an ihnen ein Gemeinsames (eine Grundbestimmung) und Verschiedenes (Weiterbestimmungen) festgestellt werden. Damit löst sich aber die Reflexion aus dem je und je besonderen, unmittelbaren Anschauungsakt und vollzieht einen vom Anschauen verschiedenen Vorstellungsakt; sie stellt einen Allgemeinbegriff auf und appliziert diesen auf die zu unterscheidenden besonderen Setzungen.

In der "Grundlage" nennt Fichte diesen Akt der Reflexion ein Fixieren der Anschauung:

> "Die Anschauung, als solche soll fixirt werden, um als Eins, und eben dasselbe aufgefaßt werden zu können."[2]

Das spezifische Vermögen der Reflexion, welches dieses Aufstellen des Begriffs oder das Fixieren der schwebenden Einbildungskraft leistet,

> "ist das Vermögen, worin ein wandelbares <u>besteht</u>, gleichsam <u>verständigt</u> wird, (gleichsam zum Stehen gebracht wird) und heißt daher mit Recht der <u>Verstand</u>.
> [...] Nur im Verstande <u>ist</u> Realität; (wiewohl erst durch die Einbildungskraft) er ist das Vermögen des <u>Wirklichen</u>; [...] Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es <u>ist</u> in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Produkt etwas Reales."[3]

Nachdem wir nun gezeigt haben, daß Anschauung nur in der Synthesis der Einbildungskraft zusammen mit dem Verstand möglich ist, ist das entspre-

---

1) I 2, S.372 - SW I, S.231

2) I 2, S.373 - SW I, S.232

3) I 2, S.374 - SW I, S.233

chende doxische Moment nachzuweisen, welches sich des Verstandes bedient. Auch dieser Trieb wurde bereits gefunden: es ist der "Trieb zum Bestimmen, zum Modificiren eines Etwas ausser dem Ich, der durch das Gefühl überhaupt schon gegebnen Realität".[1)]

Da das Ich durch das Sehnen (Kraftgefühl) nach einem anderen als dem momentanen Zwangsgefühl getrieben ist (woraus sich die Pluralität der Gefühle; s.o.) und da das Ich diesem Trieb nicht völlig entsprechen kann - es müßte sonst das (momentane) Gefühl und damit sein eigenes Leben vernichten - bleibt ihm nur das Bestimmen. Da also die durch das Zwangsgefühl gegebene Hemmungsgrundlage bestehen bleiben muß, kann dieser Bestimmungstrieb dem Ich als eigene freie Leistung nicht zum Bewußtsein kommen. Resultat dieser Bestimmung ist demnach die Selbständigkeit des Objekts, welche auf dieser Stufe als "durch die eigne innere Wirksamkeit der Natur hervorgebracht"[2)] erscheint.

> "Der Bestimmungstrieb hat demnach, so gewiß das Ich Ich ist, keine Kausalität. Davon aber kann, eben so wenig wie oben bei'm Streben überhaupt, der Grund nicht in ihm selbst liegen, denn dann wäre er kein Trieb: mithin in einem Gegentriebe des Nicht-Ich, sich selbst zu bestimmen, in einer Wirksamkeit desselben, die völlig unabhängig von dem Ich, und seinem Trieb ist, ihren Weg geht, und nach ihren Gesetzen sich richtet, wie dieser sich nach den seinigen richtet."[3)]

Die Übertragung der Selbständigkeit und damit die Produktion der Außenwelt ist eine Leistung der produzierenden Einbildungskraft, welche Anschauungsgrundlage und Fixationen des Verstandes ineinanderarbeitet. Anschauung allein würde bloßen Stoff, bloße Materie geben, könnte diese Materialgrundlage aber nicht als solche setzen. "Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[4)] Der Verstand allein hätte bloße Selbständigkeit vor sich ohne ein etwas, das selbständig wäre. "Gedanken ohne Inhalt sind leer."[4)] Erst die Synthesis beider liefert den gesetzten Gegenstand und das Bewußtsein des Setzens.

---

1) I 2, S.434 - SW I, S.307 - Vgl.auch Seite 110f

2) I 2, S.435 - SW I, S.309

3) I 2, S.435 - SW I, S.308

4) Kritik der reinen Vernunft, l.c., A 51

Es bleibt die Frage nach dem hinter der produzierenden Einbildungskraft stehenden doxischen Antrieb. Dieser kommt selbst in der Formulierung der bloß theoretischen "Deduktion der Vorstellung" zum Ausdruck: "das Ich soll sich setzen, als anschauend".[1)]

Die Objektsetzung kommt also eindeutig um der Konstitution des Selbstbewußtseins willen zustande und nicht umgekehrt. Selbstverständlich heißt hier Selbstbewußtsein nicht bloß Bewußtsein des Daß der eigenen Spontaneität, sondern auch des Was: Das Ich soll als sittliche Person, nämlich in freier Selbstbestimmung, zu sich kommen. - Der Primat der praktischen Vernunft.

Im praktischen Teil der "Grundlage" ist dies mit dem Trieb nach Bestimmung, und zwar nach Selbstbestimmung, gemeint, der aufgrund der Gesetzlichkeit des Bewußtseins zu einem "Trieb nach Wechselbestimmung",[2)] "nach Wechsel überhaupt"[2)] oder zum "Trieb nach Wechsel der Gefühle"[3)] wird.

> "Trieb zur Bestimmung, zuförderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich; - da das Nicht-Ich ein Mannigfaltiges ist; und darum kein besonderes in sich, und durch sich vollkommen bestimmt werden kann - Trieb nach Bestimmung desselben durch Wechsel."[4)]

Wovon ist dieser Trieb nach Bestimmung des Objekts durch Wechsel erfüllt? Was will das Ich am Objekt realisieren, indem es zur Tätigkeit des Einbildens treibt?

Allgemein läßt sich antworten: Das Objekt soll nicht mehr nur gesetztes Gefühlsgegenüber, d.h. Empfindungsgrundlage sein, sondern es soll das Mehr an Spontaneität, das auf dieser Reflexionsstufe erreicht wird, widerspiegeln und ausdrücken.

Nähere Bestimmungen entnehmen wir wieder Fichtes Ausführungen in der "Practischen Philosophie". Auf der Stufe von Gefühl-Empfindung hatten wir ein Streben nach Stoff. Den Stoff f o r m i e r t die Einbildungskraft in Raum

---

1) I 2, S.371 - SW I, S.229
2) I 2, S.444 - SW I, S.320
3) I 2, S.445 - SW I, S.321
4) I 2, S.449 - SW I, S.326

und Zeit (Raum und Zeit sind Formen der Einbildungskraft; ihre genaue Ableitung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen); also wird das Streben zu einem "Streben nach Form des Stoffs",[1] zu einem Streben, "die Ordnung der Dinge in Zeit u. Raum von sich selbst abhängig zu machen".[2] Jenem Streben liegt ein Ideal zugrunde, das Fichte hier "das Urschöne"[3] nennt. Es "ist das lezte Ziel jenes Strebens das Urschöne zu realisiren".[3] Je mehr nun die Einbildungskraft den Stoff nach diesem Ideal der Spontaneität ordnet und formt, umso s c h ö n e r ist das Objekt.

Die Tätigkeit der Einbildungskraft im Anschauen kann auch als ein Beschreiben der Grenzen des Objekts beschrieben werden.[4] Das Streben der Spontaneität der Einbildungskraft wäre demnach ein Streben nach "Begrenzung, und auch NichtBegrenzung".[5]

In der Synthesis der Einbildungskraft wird aber nicht nur das Objekt erstellt, sondern auch das Ich als ein das Objekt anschauendes angeschaut. In dieser Selbstanschauung ist das Ich ebenfalls gebunden und begrenzt. Das Ich ist in der Anschauung des Objekts gebunden, den Stoff in Zeit und Raum ordnen zu müssen. Es ist durch diese notwendigen Anschauungsformen, auch wenn die Einbildungskraft innerhalb dieser frei schweben und das Schöne realisieren kann, b e g r e n z t. Das Streben nach Begrenzung und NichtBegrenzung erstreckt sich demnach auch auf diese Anschauungstätigkeit.

> "Es wäre [...] garnicht das anschauende Ich, insofern es ein Nichtich = A oder B etc. sondern insofern es das Nichtich überhaupt u. als Nichtich anschaut, Objekt dieses Strebens: die Anschauungsfähigkeit mithin sowohl in Raum, als Zeit."[6]

Wenn das Ich bei der Anschauung eines Objekts sich selbst in einer Anschauung, "die das ganze Anschauungsvermögen ausdrükt",[7] anschaut, wenn das Streben nach Vereinigung von Raum und Zeit[7] in einer Anschauung erfüllt wird,

---

1) u. 2) II 3, S.206
3) II 3, S.207
4) Vgl. II 3, S.216
5) II 3, S.217
6) II 3, S.228
7) II 3, S.229f

dann tritt das Gefühl des Erhabenen ein; das Objekt bekommt den Charakter der Erhabenheit.

Es bleibt jetzt, um die Reflexion fortzuführen, die Frage zu beantworten, ob mit dem bisher Entwickelten dasjenige erreicht ist, um dessentwillen die Synthesis der Einbildungskraft notwendig wurde: Das Ich sollte sich um der eigenen Spontaneität (in materialer und formaler Hinsicht) willen aus der Gebundenheit der unmittelbaren Anschauung erheben. Die erste Stufe auf dem Weg zur absoluten Spontaneität ist erreicht. Das Ich hat sich aus der unmittelbaren Anschauung erhoben und formiert das dadurch produzierte Objekt in Raum und Zeit.

Damit ist aber immer noch kein Ich, kein echtes Selbstbewußtsein gewonnen. Denn in einer Reflexion auf die einzelnen unterscheidbaren Momente der Synthesis der Einbildungskraft wird sich das Ich als immer noch abhängig erweisen.

Daß das Ich in der Anschauung das Angeschaute produziert, kommt nicht zum Bewußtsein; deshalb wird die Begrenzung des Anschauens dem Nicht-Ich, einem bestimmten Produkt der "durch eine dunkle, nicht reflektirte und nicht zum bestimmten Bewußtseyn kommende Anschauung" "absolut producierenden Einbildungskraft",[1] kurz: dem Ding an sich, zugeschrieben. In einer neuen Anschauung, die wir eben abgeleitet haben, setzt das Ich sein unmittelbares Anschauen: die im gesetzten Objekt fixierte Vorstellungstätigkeit wird angeschaut. Um sich als anschauend setzen zu können, setzt das Ich sich das Angeschaute entgegen. Da das Ich sich im unmittelbaren Anschauen leidend erscheint, setzt es sich eine Tätigkeit des Nicht-Ichs, in welcher sich dieses zum Einwirken auf das Ich bestimmt und durch welche das anschauende Ich als anschauendes bedingt ist, entgegen. (Daß das Ich dies innerhalb der Synthesis der Einbildungskraft auch so finden soll, haben wir durch das Aufzeigen der entsprechenden Triebe - vgl. Seite 144 - abgeleitet.)

---

1) I 2, S.375 - SW I, S.235

Damit sind aber Anschauendes und Angeschautes nur durch Wechselbestimmung bestimmt. Und das Ich ist genauso durch das angeschaute Objekt bedingt wie das Objekt durch das Ich. Das Ich befindet sich demnach immer noch in einer Gebundenheit, die seinem Ideal der Spontaneität widerspricht.

> "Das Ich soll sich setzen, als das anschauende, und sich insofern dem Nicht-Ich entgegensetzen; zu diesem Behufe aber bedarf es eines festen Unterscheidungsgrundes zwischen dem anschauenden und angeschauten; [...] Eines von beiden [...] muß [...] durch sich selbst und nicht durch das andre bestimmt werden, weil wir ausserdem aus dem Kreise der Wechselbestimmung nicht herauskommen."[1]

D.h.: Es muß eine Tätigkeit, die nur dem Ich zukommen kann, gefunden werden.

Im Anschauenden können zwei Tätigkeiten unterschieden werden. Denn das Anschauende ist nur unter der Bedingung des Anstoßes eine auf das Objekt gerichtete Tätigkeit; ohne diese Bedingung wäre es reine Tätigkeit. Dasselbe Verhältnis besteht im Angeschauten. Auch dieses ist nicht notwendig als ein Angeschautes zu konzipieren. Nur unter Eintreten der Bedingung ist es ein solches; unbedingt wäre es "ein schlechthin geseztes, ein Ding an sich".[2] Sowohl Anschauendes wie auch das Angeschaute sind als solche bedingt. Durch das Daß der Bedingtheit sind sie nicht zu unterscheiden, also muß das Wie der Bedingtheit untersucht werden.

Das an sich absolute (reine) Ich wurde nur unter der Bedingung des Anstoßes, der im Gefühle des Zwangs angeschaut und als faktische Notwendigkeit begrifflich fixiert wurde, objektiv tätig. Der unmittelbaren, gebundenen Anschauung wurde aber in der Synthesis der Einbildungskraft als Bedingung ihrer Möglichkeit die Selbstanschauung des Ichs, welche in bezug auf erstere relativ frei ist, entgegengesetzt: Das Ich setzt sich (frei) als (gebunden) anschauend.

Zwischen reiner und objektiver Tätigkeit ist jetzt eine dritte vermittelnde gefunden: die Selbstanschauung, Einschauung oder "Selbstaffektion".[2]

---

[1] I 2, S.377 - SW I, S.237

[2] I 2, S.378 - SW I, S.238

Selbstaffektion und Affektion von außen (so kann nämlich, wie bereits geschehen, die unmittelbare Anschauung auch aufgefaßt werden: als Einwirken des Nicht-Ichs) bedingen sich gegenseitig.

> "Wechselwirkung der Selbstaffektion des anschauenden, und einer Affektion von aussen ist die Bedingung, unter der das anschauende ein anschauendes ist."[1)]

Aber entsprechend dem eben Erläuterten muß auch im Objekt ein Sichselbstbestimmen zum Einwirken auf das Ich angenommen werden, welches in Wechselbestimmung mit dem Einwirken steht.

Die beiden Wechselbestimmungen in Ich (Selbstaffektion - Affektion von außen) und Nicht-Ich (Selbstbestimmung zum Einwirken - Einwirken) werden mittels des einen gemeinsamen Gliedes der unmittelbaren Anschauung, welche ja einmal als objektive Tätigkeit des Ichs (dann ist das Objekt passiv) und einmal als Einwirken, Affizieren (dann 'leidet' das Ich) aufgefaßt wird, zu *einer* Wechselbestimmung zwischen Ich und Nicht-Ich. Damit ist allerdings immer noch keine spezifisch *ichliche* Tätigkeit gefunden.

In der Selbstaffektion liegt jedoch noch ein weiteres Moment verborgen. Die Synthesis der Einbildungskraft, in welcher wir uns noch immer befinden, wurde nur dadurch möglich, daß das Ich nicht nur sich selbst als das Objekt anschauend *anschaute*, sondern auch als solches *dachte*. Durch dieses Denken wurde soeben das Objekt *gedacht* als sich selbst zum Einwirken auf das Ich bestimmend, aber eben nur gedacht. (Das Ich kann sich nur als im Anschauen tätig setzen, wenn es sich einen eigenen Zustand des Affiziertwerdens (Leidens) entgegensetzt und zu diesem Zweck 'vergißt', daß es ja auch im unmittelbaren Anschauen produzierend, also tätig ist: und eben deswegen schreibt es - aber nur als gedachte Tätigkeit - die unmittelbare Anschauung, als durch das Objekt bewirkt, dem Nicht-Ich zu.)

[1)] I 2, S.379 - SW I, S.239

3) Urteilskraft - Trieb nach Bewegung, Naturzweck und organisiertem Naturprodukt

Bisher steht die objektive Tätigkeit (das unmittelbare Anschauen) in Wechselbestimmung mit der freien Selbstbestimmung (Denken) zum Anschauen eines bestimmten Objekts. Dadurch daß diese freie Tätigkeit mittelbar über die objektive Tätigkeit auf ein bestimmtes Objekt geht, ist sie wieder nur beschränkt frei.

Es muß ihr demnach als Bedingung ihrer Möglichkeit eine auch in dieser Hinsicht freie Tätigkeit voraus- und entgegengesetzt werden: eine freie Tätigkeit, die sich zum Bestimmen eines Objekts überhaupt bestimmt, die also auf ein bestimmtes Objekt A reflektieren oder von ihm abstrahieren kann: die U r t e i l s k r a f t .

> "Eine solche Thätigkeit muß zuförderst angeschaut werden durch die Einbildungskraft; da sie aber zwischen entgegengesezten, zwischen dem Auffassen und Nicht-Auffassen von A mitten inne schwebt, muß sie angeschaut werden auch <u>als</u> Einbildungskraft, d.i. in ihrer Freiheit des Schwebens von einem zum andern; [...] - Da jedoch durch diese Thätigkeit eins von beiden entweder A oder -A aufgefaßt, (A als ein zu reflektirendes, oder als ein solches, von dem zu abstrahiren ist, gesezt) werden muß, so muß sie insofern auch als Verstand angeschaut werden. - Beides, durch eine neue Anschauung wieder vereinigt, und im Verstande festgesezt, heißt <u>Urtheilskraft</u>."[1)]

Mit anderen Worten: Man kann die Urteilskraft auch die 'frei wiederholte Einbildungskraft' nennen. Die Urteilskraft wiederholt in einer neuen Stufe der Reflexion, zu der sie sich "im Sprung" erhoben hat, frei die Leistung der Einbildungskraft. Sie wiederholt die Ineinanderarbeitung von Anschauungsbasis und Verstandesfixationen. Sie wiederholt die Synthesis der Einbildungskraft, in der das Ich sich als das Objekt anschauend angeschaut und begriffen hat. Sie wiederholt jenes Identifikationsurteil in der Einbildungskraft, mittels welchem das Ich in der Einschauung seiner Vorstellungstätigkeit diese mit dem Anschauen des Objekts identifiziert hat.

---

1) I 2, S.380f - SW I, S.241f

Warum tut es dies? Die Beantwortung dieser Frage wird uns den doxischen Antrieb, der hinter der Urteilskraft steht und ihre Aktualisierung fordert und veranlaßt, erkennen lassen. Wir sagten, in der bloßen Synthesis der Einbildungskraft sei das Ich "nur beschränkt frei". Dort manifestierte sich die Spontaneität des Ichs, ohne auf sich als solche zurückzukommen, ohne sich als solche zu sehen. Das Ich war frei, ohne es zu wissen. Es war ein Ich, wußte sich aber nicht als Ich. Erst durch die Urteilskraft entsteht Selbstbewußtsein, entsteht freier Wille im engeren Sinn. In der Reflexion der Urteilskraft hebt das Ich in Freiheit gewisse Bestimmungen des Primärgesetzten mittels Abstraktion von anderen heraus und setzt sich als dasjenige, welches das Primärgesetzte gesetzt hat.

Das Ich hat demnach in der Synthesis der Einbildungskraft ebenfalls immer das Ideal der absoluten Freiheit vor Augen. In allen Stufen der Reflexion ist es gerade jenes Ideal, welches das Ich nicht in der relativen Unbeschränktheit stehen bleiben läßt und es weiter treibt. Dies ist der allgemeine Charakter des Triebes, den wir schon kennen.

Sein Spezifikum läßt sich aus der Art der Beschränktheit des Ichs im Einbilden erkennen. In der Synthesis der Einbildungskraft schwebte das Ich zwar spontan zwischen den einzelnen Bestimmungen hin und her, war aber an die von ihm selbst getroffenen appositionellen Bestimmungen gebunden. Resultat dieser relativen Gebundenheit ist die Selbständigkeit der Außenwelt. Von dieser Gebundenheit strebt das Ich, sich frei zu machen, und erhebt sich zu diesem Zweck zur Urteilskraft.

Wir haben als den zum Einbilden veranlassenden Trieb in § 11 der "Grundlage" den "Trieb zur Bestimmung, zuförderst des Ich; dann durch dasselbe des Nicht-Ich [... und ...] nach Bestimmung desselben durch Wechsel"[1] erkannt. Das Ich will sich nun über die Gebundenheit in dieser Wechselbestimmung erheben. Es ist demnach vom "Trieb nach Wechselbestimmung des Ich durch sich selbst, vermittelst jenes Wechsels"[1] getrieben. Dieser ist der doxische Antrieb zur Urteilskraft.

---

[1] I 2, S.449 - SW I, S.326. Vgl. auch die Seiten 128f und 144.

Wenden wir uns zur näheren Bestimmung und Präzisierung wieder Fichtes "Practischer Philosophie" zu. (Eine Auswahl von Zitaten aus dem entsprechenden Teil soll den auf dieser Stufe erfolgenden Fortschritt der Verichlichung des Nicht-Ichs deutlich machen.) Dort hebt Fichte ebenfalls hervor, daß das Ich strebt, aus der Bestimmtheit der Einbildungskraft herauszutreten. Da das Ich im Einbilden die ihr durch das Gefühl gegebene Materie ordnet, steht hinter der Urteilskraft das "Streben, sich zu bestimmen, ohne daß etwas zu bestimmendes gegeben sey: also ein Streben, sich selbst zu bestimmen-. Das wäre ein Wille."[1] Oder an einer anderen Stelle:

> "Das Streben der Urtheilskraft kann nicht ⟨füglich⟩ dahin aus gehen, unter keine Gesetze bringen zu wollen; sondern, unabhängig von gegebnen ordnen zu wollen. Nichts gegebnes zu ordnen."[2]

Es stellt sich dann aber die Frage: Wie und nach welchem Gesetz will die Urteilskraft ordnen? Allgemein kann darauf geantwortet werden: unabhängig von den 'Gesetzen', nach denen das Ich in der Synthesis der Einbildungskraft geordnet hat. Fichte antwortet im Einzelnen so:

> "In der theoretischen Philosophie sollte ein Mannigfaltiges untergeordnet werden; das gab Widersprüche, u. um diesen auszuweichen, wurden die Kategorien erfunden. Bei jedem dieser Widersprüche muß sich ein Trieb auffinden laßen. - Suche also nur das theoretische wieder systematisch aufzunehmen.
> 1.) Wir gingen in der theoretischen Philosophie von dem Satze aus: Nichts ist empfindbar, das nicht auch nicht empfindbar sey.
> 2.) Wir realisirten die Empfindbarkeit überhaupt, unter dem Begriffe der Substantialität.
> 3.) füllten, u. fixirten die Zeitreihe, unter dem Begriffe der Kausalität.
> 4.) so auch eine Reihe im Raume, unter dem Begriffe der Wechselwirkung. -
> Durch alle diese Operationen wird das Ich von neuem angekettet, u. es muß ein Streben entstehen, diese Ketten zu zerbrechen."[3]

Dieses "Zerbrechen der Ketten" nennt Fichte auch "Entfernen alles äußern Zwangs in Setzung der [Vorstellungs-] Reihe".[2] Die für das Streben der Urteilskraft gesuchte "Formel"[4] stellt Fichte so auf:

---

1) II 3, S.233
2) II 3, S.241
3) II 3, S.239
4) II 3, S.242

"Der Endzwek des Strebens der Urtheilskraft ist, die Dinge unter die Kategorien der Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung, u. in diesen wieder, als Substanz oder Accidens, u.s.f. zu setzen. Ein Ding mit dem sie dieses alles anfangen könnte, entspricht ihrem Streben wirklich. - Je näher ein Ding ihm ist, desto mehr entspricht es ihm."[1]

a) Die geforderte Auswechselbarkeit von Substanz und Accidens ergibt sich in der Bewegung.

"Ein sich bewegender Körper ist in der Zeit dauernd; es ist derselbe, im Raume aber veränderlich; u. umgekehrt in der Zeit veränderlich/ bewegend / weil er im Raume dauert: die gleiche Begrenzung behält."[2]
"Der bewegende Körper ist Accidens von einem gewißen Raume: dieser Raum ist wieder Accidens vom Körper."[2]
"Der Begriff der Bewegung ist ein praktischer."[3] "Es ist der erste, der Leben, ein Analogon von Freiheit in die Natur bringt."[3]

b) Die geforderte Auswechselbarkeit von Ursache und Wirkung ergibt sich im "Naturzweck"[2], in der "Zwekmäßigkeit"[4] der Natur, im Natur'gesetz'.

"Ursache, u. Wirkung sind in der befestigten ZeitReihe: es leuchtet ein, daß dies nicht in einer, sondern etwa in zwei Zeitreihen möglich sey, die auch beide befestigt seyn müßen: so daß in der einen das erstre Verhältniß [nämlich: A als Ursache von B], u. in der zweiten das zweite [B als Ursache von A] Statt fände."[5]
Die Reihen, in denen dieses Verhältnis möglich ist, sind "eine des Empfindens, u. eine des Strebens (denn andere haben wir nicht.) sodaß A Ursache von B. in der Reihe des Empfindens; u. B. Ursache von A. in der Reihe des Strebens sey."[6]

Fichte erläutert dies am Beispiel von Sonne und Erleuchtung. In der Zeitreihe läßt sich die Sonne als Ursache der Erleuchtung ansehen, in der Strebensreihe die Erleuchtung als Zweck der Sonne.

"Statt des Kantischen Begrifs liegt also in einem Naturzweke ein geseztes Streben zum Grunde."[7]
Damit ist gezeigt, "daß teleologische Betrachtungsarten garnicht bloß empirisch sind, sondern daß in ihnen etwas; nemlich die Betrachtungsart überhaupt, der logische locus, a priori sein muß. - Das Suchen eines Strebens überhaupt, u. zwar eines gesezmäßigen Strebens ist a priori."[7]

---

1) Ebenda
2) II 3, S.243
3) II 3, S.244
4) II 3, S.253
5) II 3, S.244f
6) II 3, S.245
7) II 3, S.255

Das heißt mit anderen Worten, daß das Aufstellen von Natur-"Gesetzen", besser: Naturregelmäßigkeiten, bewußtseinskonstitutiv ist; und andererseits: daß diese Naturregelmäßigkeiten nicht als ein An-sich in der Natur liegen, sondern daß sie vom Ich auf sie übertragen werden, daß also die Außenwelt als sich entwickelnde objektive Gegebenheit vom Ich durch Urteilstätigkeit aufgebaut wird.

c) Durch die geforderte Auswechselbarkeit innerhalb der Wechselwirkung (Substantialität - Kausalität) wird das "organisirte [...] NaturProdukt",[1] "das teleologisch betrachtete, u. betrachtbare Universum"[2] realisiert.

> "Alle Theile in einem Ganzen sind continuirlich, u. begrenzen einander; aus ihnen entsteht das Ganze: B. ist ein Theil von A u. wieder umgekehrt A ist ein Theil von B."[3]

Dieses Verhältnis ist nur in Raum und Zeit zugleich möglich. Das Ganze in Zeit und Raum "entsteht durch succeßive Vollendung".[3] Der Teil will vom Ich auch als Ganzes erkannt werden: "Also es gäbe ein gewißes Ganze (in der Idee) wonach die Urtheilskraft strebte."[3] Ebenso soll das Ganze auch als Teil setzbar sein: "Eine kleine Pflanze, ist das völlige, gleiche, Ganze das eine große ist, nach der teleologischen Beurtheilungsart."[4] Wenn ein einzelnes Objekt sowohl als Ganzes wie als Teil betrachtet wird, dann überträgt das Ich sein eigenes Streben auf das Objekt, das Streben der Urteilskraft, das im Objekt zur "Anlage"[3] wird, nach der es sich in Zeit und Raum verändert.

Zu einem "organisirte[n] Universum"[5] werden die einzelnen, teleologisch betrachteten Objekte deshalb, weil "ein Streben, u. ein Gesez die Wirkung des andern aufheben, u. vernichten[würde]; wenn man nicht annehmen wollte, daß sie alle zu einer einzigen Wirkung, in einem einzigen Zweke zusammenstimmten; kurz, daß es für die Triebe, u. die Gesetze jedes einzelnen ein einziges allgemeines Gesez gebe: einen einzigen allgemeinen Zwek gäbe."[6]

---

1) II 3, S.243
2) II 3, S.256
3) II 3, S.245
4) II 3, S.246
5) II 3, S.257
6) II 3, S.255f

Das Ich erhebt sich aus der Synthesis der Einbildungskraft zur Urteilskraft, zum Selbstbewußtsein, weil es unabhängig von den 'Gesetzen' der Einbildungskraft 'ordnen' will. Dies will es, weil es frei sein will. Wie schon einige Male erwähnt, ist dies die ursprüngliche materiale und formale Freiheit, die Realisierung des Guten, der sittlichen Aufgabe, nach welcher das Ich sich selbst treibt. (Im folgenden, letzten Abschnitt wird diese höchste Grundlage des Triebes auch sekundärreflexiv eingeholt werden.) Nur für diese Bewältigung der sittlichen Aufgabe wird das Ich theoretisch-doxisch tätig und realisiert auf der Stufe der Urteilskraft Bewegung, Naturgesetz und Organisation, indem es auf die durch die Einbildungskraft realisierte überhaupt selbständige Materie die erwähnten Momente überträgt.

> Die Urteilskraft "bringt [...] erst Leben, Kausalität, u. Streben in die todte Natur / vor der theoretischen Philosophie ist die Natur moles iners; durch die praktische bekommt sie erst Thätigkeit."[1]

Hier zeigt sich erneut die - bisher noch nicht explizit erwähnte - (wenigstens teilweise) Abhängigkeit der Urteilskraft, welche uns im Gang der Reflexion auf ein noch höheres Moment des Bewußtseins treiben wird. Die Urteilskraft ist ja die "frei wiederholte Einbildungskraft";[2] und die Einbildungskraft realisiert die selbständige Materie, sie ist es, "welche zuerst das Streben außer sich zu realisieren suchte. [...] Die jetzigen StrebungsKategorien der Urtheilskraft wären denn nur modi jenes allgemeinen Strebens nach Realisation eines Strebens außer uns."[1]

Diese (teilweise) Abhängigkeit der Urteilskraft von der Einbildungskraft zeigt sich auch im bloß Theoretischen. Die "Deduktion der Vorstellung" in der "Grundlage" zeigt nämlich ein Wechselbestimmungsverhältnis von Einbildungskraft und Urteilskraft auf. Sie spricht von einer Wechselbestimmung des Verstandes (den Fichte in der "Grundlage" zum Vermögen der fixierten Einbildungskraft - und von dieser ist hier die Rede - macht) und der Urteilskraft: Im Verstand sind die Objekte als Fixationen der Einbildungskraft ge-

---

1) II 3, S.246

2) Vgl. Seite 149

setzt, von denen die Urteilskraft abstrahieren oder auf sie reflektieren kann. Ohne Objektsetzen überhaupt (Urteilskraft) gibt es kein besonderes Objektsetzen (Verstand). Durch die Urteilskraft werden die Objekte für den Verstand (und damit für das ganze Ich) zu Objekten.

Aufgrund dieser Wechselbestimmung wird auch das Objekt wechselbestimmt: dem Gedachten wird ein Nichtgedachtes (= Denkbares) entgegengesetzt. Beide bestimmen einander wechselseitig: Das Gedachte ist denkbar; das Denkbare muß gedacht werden als denkbar.

Dies ergibt eine erneute teilweise Abhängigkeit des Ichs vom Objekt. Das Ich bestimmt sich zwar in Freiheit, ein Denkbares zu denken, aber es ist dabei darauf angewiesen, daß das Denkbare denkbar ist. Die absolute Freiheit des Ichs ist in der Reflexion demnach noch nicht erreicht.

4) Vernunft - Trieb nach Harmonie (im Guten)

Es muß also, wie es eine Tätigkeit gibt, die von allem bestimmten Objekt abstrahieren kann (die Urteilskraft), eine auch in dieser Hinsicht freie Tätigkeit geben: ein "absolutes Abstraktions-Vermögen",[1] das von allem Objekt überhaupt abstrahieren kann, die "Vernunft. (Die reine Vernunft, ohne Einbildungskraft; in theoretischer Bedeutung; diejenige, welche Kant in der Kritik der reinen Vernunft zu seinem Objekte machte.)"[2]

> "Wenn alles objektive aufgehoben wird, bleibt wenigstens das sich selbst bestimmende, und durch sich selbst bestimmte, das Ich, oder das Subjekt übrig. Subjekt und Objekt werden so durcheinander bestimmt, daß eins durch das andre schlechthin ausgeschlossen wird. Bestimmt das Ich nur sich selbst, so bestimmt es nichts außer sich; und bestimmt es etwas außer sich, so bestimmt es nicht blos sich selbst. Das Ich aber ist jezt als dasjenige bestimmt, welches nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das Nicht-Ich als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahirt werden kann: und wir haben demnach jezt einen festen Unterscheidungspunkt zwischen dem Objekte, und Subjekte.

---

[1] I 2, S.382 - SW I, S.243

[2] I 2, S.382 Anm. - SW I, S.244

(Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche, und nach ihrer Andeutung gar nicht mehr zu verkennende Quelle alles Selbstbewußtseyns. [...])"[1]

Dies ist aber - wie gesagt - nur die theoretische Vernunft, die - für sich genommen - in ihrer höchsten Spitze auf die letzte Frage keine Antwort geben kann. Denn dieses absolute Abstraktionsvermögen bleibt Faktum. Es abstrahiert von allem, von dem abstrahiert werden kann, und erkennt, daß es von sich selbst, dem Abstrahieren, nicht abstrahieren kann. Dieses apodiktische Faktum der Bewußtseinsgesetzlichkeit kann hinterfragt werden: Soll das Ich sich setzen als das absolut selbständige und freie Ich?

Die alles begründende Antwort gibt die doxische (praktische) Vernunft. Wir haben sie im "Trieb nach Harmonie"[2] gefunden.

Im Ich erscheint das Gute, jenes absolute Quale, das aus sich zeigt, daß es nicht täuschen kann, und das mit seinem Erscheinen unmittelbar und de iure unhintergehbar den Anspruch mit sich führt, daß es vom Ich angenommen werden soll. Mit der bewußtseinskonstitutiven Spaltung in "Trieb" (das fordernd erscheinende Gute) und "Handlung"[3] wird das absolute Streben der Vernunft zur Forderung nach Harmonie zwischen Trieb und Handlung, zur sittlichen Aufgabe an das Bewußtsein, zur Forderung nach Einung von materialem und formalem Willen.

Aus dem Wesen des Guten wird deutlich, daß das Ich in absoluter Freiheit den Trieb zu seinem eigenen Handeln machen soll, daß es also das absolut Selbständige, dasjenige, das von sich nicht abstrahieren kann, sein soll. Das Ich soll (formal) absolut frei sein, weil es in absoluter Freiheit das Gute (die absolute materiale Freiheit) annehmen soll.

Nur als Mittel zur Erfüllung dieser sittlichen Aufgabe produziert das Ich aufgrund der aufgezeigten Gesetzlichkeit des Bewußtseins eine in den verschiedenen Stufen des Bewußtseins in theoretischer und in doxischer Hinsicht aufgebaute Außenwelt.

---

1) I 2, S.382f - SW I, S.244

2) Vgl. Seite 128

3) Ebenda und I 2, S.450 - SW I, S.327

LITERATUR

1) Quellen

Fichte, Johann Gottlieb

J.G.Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg.v. Hans Jacob, Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff
I (Werke-Reihe), II (Nachlaß-Reihe), III (Briefe-Reihe).
Zitiert mit römischer Ziffer (für die Reihe) und arabischer Ziffer (für den Band), z.B. Werke, 1. Band: I 1

Sämmtliche Werke. Hrsg.v.Immanuel Hermann Fichte, 8 Bände, Berlin 1845/46
Zitiert mit "SW" und röm.Ziffer (für den Band)

Nachgelassene Werke. Hrsg.v. Immanuel Hermann Fichte, 3 Bände, Bonn 1834/35. (= SW IX-XI)

Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Hans Schulz, Band 2, Leipzig 1930.

Nachgelassene Schriften, Band 2: Schriften aus den Jahren 1790-1800. Hrsg.v.Hans Jacob, Berlin 1937.

Creuzer, Leonhard

Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinsicht auf die neuesten Theorien über dieselbe, Giessen 1793

Hegel, Georg W.F.	Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Jena 1801
	Briefe von und an Hegel. Hrsg.v.Johannes Hoffmeister, Bd.1, Hamburg 1952
Hölderlin, Friedrich	Sämtliche Werke. Hrsg.v. Friedrich Beissner. Sechster Band. Hrsg.v. Adolf Beck, Stuttgart 1965
Jacobi, Friedrich Heinrich	Jacobi an Fichte, Hamburg 1799
Kant, Immanuel	Kritik der reinen Vernunft, Riga 1781
	Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788
Maimon, Salomon	Ueber die ersten Gründe der Moral, in: Philosophisches Journal, 8.Band, 3.Heft, Jena und Leipzig 1798
Reinhold, Carl Leonhard	Sendschreiben an J.C.Lavater und J.G.Fichte über den Glauben an Gott, Hamburg 1799
	Briefe über die Kantische Philosophie, Leipzig 1792
Schelling, F.W.J.	Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. Tübingen 1795
	Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, in: Philosophisches Journal, 7.u. 11.Heft, Jena und Leipzig 1795
	Zeitschrift für spekulative Physik, erster Band, zweites Heft, Jena und Leipzig 1800
	Schellings Werke, hrsg.v.Manfred Schröter, Band 1, München 1927
	Briefe und Dokumente. Hrsg.v.Horst Fuhrmanns, Band 1, Bonn 1962
Schlegel, Friedrich	Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe. Hrsg.v. Ernst Behler, 2.Band, München u.a. 1967
Schmid, Carl Chr.Erh.	Versuch einer Moralphilosophie, Jena 1790

2) Sekundärliteratur

Gliwitzky, Hans	Die Fortentwicklung des Kantischen Freiheitsbegriffes in der Fichteschen Philosophie bis zur "Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" von 1794, München 1965
Gurwitsch, Georg	Fichtes System der konkreten Ethik, Tübingen 1924
Heimsoeth, Heinz	Fichte, München 1923
Hirsch, Emanuel	Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Entwicklung Fichtes. Göttingen 1914
	Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh 1926
Lauth, Reinhard	Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie, München 1966
	Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.21/1967
	Ethik, Stuttgart 1969
Léon, Xavier	Fichte et son temps, 2 Bände, Paris 1922 u.1927
Medicus, Fritz	J.G.Fichte, Dreizehn Vorlesungen, Berlin 1905
Noll, Balduin	Kants und Fichtes Frage nach dem Ding, Frankfurt/M. 1936

Lebenslauf

Ich wurde am 26. Juni 1945 in Rohrbach, Oberösterreich als Sohn des Volksschullehrers Ludwig Fuchs und seiner Ehefrau Maria, geb. Hofer geboren. Von 1951 bis 1956 besuchte ich die Volksschule in Putzleinsdorf, Oberösterreich. Die Reifeprüfung legte ich am 22./23. Juni 1964 in Wilhering ab, wo ich von 1956 bis 1964 das humanistische Privatgymnasium mit Öffentlichkeitsrecht der Zisterzienser besucht hatte.

Nach der Ableistung des "Ordentlichen Präsenzdienstes" beim österreichischen Bundesheer 1964/65 immatrikulierte ich mich im Sommersemester 1966 an der Universität München. Hier studierte ich bis zum Wintersemester 1972 im Hauptfach Philosophie, im Nebenfach anfangs politische Wissenschaften und Neuere Geschichte, später Latein und Deutsch.

Philosophie habe ich studiert bei Prof. Lauth, dem ich auch die Anregung zu meiner Arbeit verdanke. Auderdem habe ich Lehrveranstaltungen besucht bei den Professoren, bzw. Dozenten Gliwitzky, Grassi, Halder, Müller und Varga. Vorlesungen aus politischen Wissenschaften hörte ich bei Hans Maier und Eric Voegelin, aus Neuerer Geschichte bei Bosl, Rall und Wagner, aus Latein bei Becker, Kerschensteiner und Suerbaum, aus Deutsch bei Hugo Kuhn, Motekat, Müller-Seidel und Sengle, aus Alter Geschichte bei Lauffer.